A 1300 AÑOS DE LA CONQUISTA DE AL-ANDALUS (711-2011):

Historia, cultura y legado del Islam
en la Península Ibérica







Grupo de Investigación
"Sociedades, Árabes,
Islámicas y Cristianas"
HUM761

A 1300 AÑOS DE LA CONQUISTA DE AL-ANDALUS (711-2011):
HISTORIA, CULTURA Y LEGADO DEL ISLAM EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

ISBN 978-956-8888-23-7

Los Granados 500, Villa Dominante
Telefax (56-51) 310440
Coquimbo-Chile
centromohammed6@yahoo.es
www.centromohammedsexto.cl

Producción editorial:
Altazor [ediciones&diseño]
www.altazorediciones.cl

Impresión:
Gràfhika Copy Center

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

A 1300 AÑOS DE LA CONQUISTA DE AL-ANDALUS (711-2011):

Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica

Diego Melo Carrasco / Francisco Vidal Castro

(Editores)



CENTRO MOHAMMED VI
PARA EL DIALOGO DE CIVILIZACIONES
COQUIMBO-CHILE

CONTENIDO

3. Instituciones, religión y derecho

4. Cultura: lengua, literatura, arte y ciencia

5. Mudéjares y moriscos

Presentación

En el año 2011 se cumplieron 1300 años de la llegada de los musulmanes a la Península Ibérica en el 711, hecho que significó el inicio de una compleja, rica y larga historia de la presencia del Islam en esta región del sur de Europa y supuso, además, el establecimiento de un Estado, al-Andalus, cuyo final se selló en 1492. Sin embargo, esta fecha de 1492 –aunque supuso la pérdida de poder político– no acarreó, inicialmente, el final de la presencia de musulmanes en la Península porque ésta se prolongó en la etapa mudéjar (hasta 1502) y morisca (ya como musulmanes obligados a convertirse al cristianismo) hasta 1609 y 1614.

Para celebrar dicha efeméride del año 711, la Cátedra al-Andalus|Magreb de la Universidad Adolfo Ibáñez (Chile), en colaboración con el Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones (Coquimbo-Chile), la Embajada del Reino de Marruecos en Chile y el grupo de investigación "Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas" HUM-761 (Universidad de Jaén, España), acordaron editar un libro conmemorativo que incluyera colaboraciones de diversos investigadores, tanto del ámbito de la historia como disciplina específica (medieval u otra) como de los estudios árabes e islámicos; arabistas, islamólogos y medievalistas, todos ellos especializados en una parcela del estudio sobre al-Andalus.

Realizamos entonces una convocatoria abierta en la que se solicitaba la colaboración de especialistas en los variados ámbitos que la cuestión presenta. La generosa y positiva respuesta obtenida a la propuesta queda patente en el importante número de académicos que con su profesionalidad y amable disposición han contribuido a la conformación de este extenso, diverso y rico volumen.

La justificación y sentido de realizar esta obra en Chile se basan en la necesidad de difundir en este país, y el resto de Iberoamérica, la importancia del acontecimiento histórico y sus consecuencias sociales, culturales, políticas, científicas o ideológicas, entre otras. Además, muchos o casi todos los actos y publicaciones que se han celebrado con motivo de este aniversario del 711 se han quedado en el ámbito nacional de España y, al mismo tiempo, se han planteado con ejes temáticos o conceptuales delimitados o centrados en un determinado sentido o aspecto, por lo que esta obra surge con una planteamiento temático globalizador que también podrá interesar al lector español.

Por ello, el objetivo de la obra es realizar un compendio de trabajos sobre los principales campos o vertientes de conocimiento en torno a al-Andalus y su estudio a 1300 años vista para que, de alguna manera, sirva de libro de referencia general.

A partir de este planteamiento, la obra se estructura en cinco secciones que responden a los diversos campos temáticos relacionados con al-Andalus y su estudio:

1) historiografía e historia política;
2) territorio, sociedad y relaciones internacionales;
3) instituciones, religión y derecho;
4) cultura: lengua, literatura, arte y ciencia;
5) mudéjares y moriscos.

Lógicamente, hay algunos artículos que podrían incluirse en varias de estas secciones, como es el caso de "Al-Andalus, espacio compartido" (por M. Abumalhan), cuyo contenido abarca temas de las secciones 2, 3 y 4. En estos casos, se ha incluido en la sección que ha parecido más ajustada al tema predominante en el artículo o que guarda mayor relación con el resto de aportaciones de la sección, intentando, en la medida de lo posible, mantener un equilibrio y proporción entre las secciones y temáticas que estructuran el libro. De aquí que, en general, cada sección esté integrada por un número que oscila alrededor de las cinco aportaciones.

Una parte de los artículos que contiene este volumen corresponden a contribuciones que ya habían sido publicadas anteriormente y que, en algunos casos, fueron remozadas para esta edición. Además, el libro entrega al lector una serie de trabajos inéditos, que suponen una destacada contribución en los variados aspectos que tratan. En el texto se ha indicado cuando se trata de un trabajo inédito o ya había sido publicado previamente; en este último caso, se da cuenta del lugar en donde apareció por primera vez. Agradecemos a los editores las facilidades que han otorgado para la nueva publicación de esos artículos.

Una vez reunida la totalidad de los trabajos, hemos clasificado las aportaciones según el ámbito temático en el que se insertan.

Por ser este un libro compuesto, en gran parte, por colaboraciones previamente editadas, decidimos mantener sus respectivas normas editoriales para conservar la forma y estilo originales lo más posible, manteniendo la elaboración metodológica que cada autor haya adoptado en lugar de imponer un estilo y norma uniforme.

Queremos dejar constancia de nuestro más sincero agradecimiento y reconocimiento a los autores de las contribuciones así como a los editores que han autorizado su reedición. Editar un libro es una tarea que puede resultar muchas veces fatigosa y no exenta de diversas dificultades administrativas, técnicas e intelectuales, pero la buena disposición y la diligencia de los investigadores que aquí han participado han hecho que esta experiencia haya sido enriquecedora y productiva. Por ello, con más motivo y responsabilidad debemos solicitar disculpas por los errores, erratas y cualquier fallo o carencia que se hayan podido deslizar en la obra y que son debidos exclusivamente a nuestra responsabilidad como editores.

También es preciso dar gracias a la Cátedra al-Andalus|Magreb de la Universidad Adolfo Ibáñez, que ha acogido la publicación de este libro. Igualmente, todo este esfuerzo no habría sido posible sin la colaboración del Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones y de la Embajada del Reino de

Marruecos representada por su Excmo. Embajador Abdelkader Chaui Ludie, y al editor Patricio González, cuyo esforzado trabajo ha transformado este manuscrito en un bello objeto de lectura.

Finalmente, creemos y confiamos en que esta obra colectiva será un aporte al conocimiento de los estudios sobre al-Andalus, reafirmando su presencia y recordando su historia e influencia en el devenir de nuestra cultura. Pensar que su importancia es menor para el mundo iberoamericano es ignorar que en nuestra raigambre mestiza convive también ese mundo árabo-islámico andalusí, cuya tradición y herencia se encuentra más cerca de lo que pensamos.

Diego Melo Carrasco y Francisco Vidal Castro.

Editores

1

HISTORIOGRAFÍA E HISTORIA POLÍTICA

La arenga de Ṭāriq b. Ziyād: un ejemplo de creación retórica en la historiografía árabe*[1]



Omayra Herrero Soto
CCHS-CSIC
España

« ¡Oh, Profeta! ¡Incita a los creyentes al combate!»
(يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال)
Corán, VIII: 65

* Este artículo apareció publicado por vez primera en la revista de la Universidad de Extremadura, *Talia Dixit*, 5 (2010), pp. 45-74 [http://www1.unex.es/arengas/AbstractHerrero.td5.htm]. Agradezco a la dirección de la revista el permiso concedido para reproducirlo aquí, si bien con la corrección de algunas erratas –eliminación de una duplicidad en una referencia en nota 67 y la corrección del año de publicación del artículo de Iglesias Zoido, el cual había fechado en 2008, siendo de 2007. Aquí aparece como 2007b– y la adaptación del sistema de transcripción. Una ampliación de algunos de los aspectos aquí estudiados aparecerá en las Actas del congreso celebrado en Alcalá de Henares, los días 4 y 5 de octubre de 2011, con motivo también de la conmemoración de la conquista musulmana de la Península ibérica, y que se llamó "El 711 y otras conquistas. Historiografía y representaciones". En dicho artículo, se profundizará en la problemática de la autenticidad de las arengas recogidas en las crónicas históricas, además de incorporar nuevas referencias bibliográficas sobre este tema, en contexto islámico, poniendo todo ello en relación con el caso concreto de la arenga atribuida a Ṭāriq b. Ziyād. Para aquellos que estén interesados en la figura del conquistador beréber, remito a otros dos artículos míos de próxima aparición: "Ṭāriq b. Ziyād: las distintas visiones de un conquistador beréber según las fuentes medievales", *Estudios Onomástico Biográficos de al-Andalus*, en un volumen dedicado a "Biografías Magrebíes" coordinado por el Prof. Mohamed Meouak, y "La memoria del 711 en el mundo contemporáneo a través de los distintos medios" que se publicará en las actas del Congreso "711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España", celebrado en Córdoba, los días 26 al 28 de Septiembre del 2011.

1. Este artículo es fruto, en parte, de la investigación que llevé a cabo para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados, que desembocó en un trabajo titulado "Los conquistadores del occiden-

1. El texto histórico como ejercicio retórico. El caso de las arengas

Al analizar la producción historiográfica de un determinado grupo o época, encontramos un material que es a la vez reflejo y receptáculo del contexto que lo ve nacer y de la pluma que lo escribe. Habremos de diferenciar así entre dos nociones muy claras, la de historia, como sucesión de acontecimientos, fechas y personajes que interactúan conformando una realidad única, y la de historiografía, es decir, la escritura de la historia expuesta a la transformación de los acontecimientos según los intereses de cada momento o las distintas visiones de cada autor. Los relatos históricos, como creaciones humanas, reflejan las ideologías de los propios historiadores, los cuales, al contar un determinado relato, dejan ver sus propios deseos, sus pensamientos o sus modos de ver el mundo.[2] De este modo, estamos ante un tipo de material donde el relato de los hechos reales se ve intercalado por datos ficticios y recursos narrativos y estilísticos. Durante mucho tiempo, se ha discutido sobre el grado de fidelidad existente entre el texto histórico y el hecho que realmente tuvo lugar. El profesor Iglesias Zoido nos ofreció en su día un repaso sobre la evolución de este debate hasta llegar al estado actual del estudio historiográfico.[3] El presente trabajo se inserta en esta línea de investigación actual, la cual ve el texto histórico como una reconstrucción de los hechos susceptible de alteraciones de la realidad, según unas exigencias retóricas, literarias y estilísticas y una intencionalidad evidente, y no tanto como una herramienta infalible para conocer los hechos del pasado. Las arengas militares, como parte de esta producción historiográfica, plasmarán en su escritura todo este tipo de peculiaridades. Por ello, cuando afrontamos su análisis, hemos de tener en cuenta hasta qué punto estamos ante un discurso realmente pronunciado o bien se trata del fruto de la actividad retórica de un determinado historiador.

te islámico. Análisis historiográfico de las figuras de ‘Uqba b. Nāfi‘, Mūsà b. Nuṣayr y Ṭāriq b. Ziyād”. En aquella ocasión, me limité a recoger en un apéndice las distintas versiones de la arenga de Ṭāriq b. Ziyād, con su correspondiente traducción, y a realizar un brevísimo análisis sobre su contenido. Agradezco desde aquí a Luis Molina por haberme animado a ampliar aquel trabajo y por haberme otorgado su siempre desinteresada y paciente ayuda para llevarlo a cabo. Gracias también a mis directores Maribel Fierro y Rachid el Hour por haberse prestado a leer el artículo y por proponerme sus sugerencias y correcciones. Debo agradecerles también al resto de compañeros, tanto del Centro de Ciencias Humanas y Sociales de Madrid, como a los de la Escuela de Estudios Árabes de Granada el haberme ayudado siempre que lo he necesitado.

2. Hannoum, (2001: xviii).

3. Iglesias Zoido, 2007b. En este trabajo, el autor realiza un interesante repaso de las tendencias historiográficas desde el siglo XIX hasta la actualidad, ofreciéndonos la principal bibliografía al respecto.

Han sido muchos los trabajos dedicados a desentrañar la relación entre historiografía y retórica, vista a través de estos textos.[4] En este sentido, Iglesias Zoido, siguiendo esta línea ya introducida por autores como Bliese o Hansen, ponía sobre la mesa en uno de sus artículos el siguiente interrogante: "¿hasta qué punto una descripción o el desarrollo narrativo de una batalla, arengas incluidas, están determinados por lo realmente sucedido o sólo es producto del modelo literario transmitido por la formación retórica?".[5] Estas ideas fueron criticadas posteriormente por autores como Pritchett o Ehrhardt, para quienes los discursos recogidos en el texto histórico no pueden considerarse totalmente inventados y ajenos a lo que realmente se pronunció en el campo de batalla.[6] En el ámbito greco-latino o el cristiano medieval existe ya una tradición de estudios sobre la arenga historiográfica. Sin embargo, en contexto islámico, todavía queda mucho terreno por recorrer en el estudio de la oratoria militar y de las arengas.[7] No obstante, en alguna ocasión ya se ha puesto en evidencia cuestiones como las que señalan los autores anteriores, es decir, el carácter ficticio de estos discursos y su finalidad retórica. Así, A. Noth en un estudio historiográfico sobre los *topoi* de las conquistas musulmanas orientales, dejaba claro que "Although these [speeches] are certainly fictitious in their formulation, like all other speeches, they merit attention because they apparently still contain allusions to early conditions and ideas. They must indeed have also had the goal of emphasizing the religious aspect of Muslim warfare".[8]

Como creaciones retóricas, será esperable que estas arengas presenten una serie de aspectos comunes que sobrepasan el ámbito espacio-temporal donde se producen. El contenido de estas arengas, aunque varíe en cierto modo según los contextos, presenta una serie de temas comunes y recurrentes, lo que nos permite hablar de la existencia de unos *topoi* propios de los relatos de batallas en general y de las arengas en particular que ya en distintas ocasiones se han tratado de enumerar y jerarquizar. Bliese es uno de los principales promotores del estudio pormenorizado y jerarquizado de los *topoi* presentes en las arengas. Así, en un

4. La bibliografía es muy amplia, pero podemos mencionar los siguientes trabajos: Bachrach (1985); Bliese (1989 y 1991a y b); Campbell (1987); Carmona Centeno (2009); Catignani (2004); Hansen (1993); Iglesias Zoido (1996-2003, 2000 y 2007b); Keitel (1987); Miller (2008); Paniagua Aguilar (2007); Storelli (2009).
5. Iglesias Zoido (2007a: 229). En la misma línea, Bliese (1991: 203) y Hansen (1993).
6. Pritchett (1994 y 2002) y Ehrhardt (1995).
7. Cf. algunos casos de estudio de las arengas surgidas en contexto arabo-islámico, como los trabajos llevados a cabo por García Fitz (2008: 461-464) o por Karapli (1993).
8. Noth (1994: 93).

artículo basado en el análisis de crónicas de la Europa occidental entre los años 1000 y 1230, afirmaba que "If we analyze these speeches, searching first for the specific appeals and persuasive strategies (rhetorical *topoi*) (...) and the results, we will have (...) an entire 'vocabulary of motives in war', for the whole region and period from which the speeches come. Comparing the relative frequencies of these various topoi will then give us a hierarchy of those motives".[9] Siguiendo el trabajo de Bliese, podemos resumir los temas que propone en los siguientes puntos:[10] 1) Llamadas a los valores marciales y caballerescos (bravura, valor, destreza…), conectándolo con el reconocimiento público; 2) Consideración de la propia causa como la justa; 3) Seguridad de la ayuda divina; 4) Ventaja sobre el enemigo, superioridad militar; 5) Recuerdo de la recompensa eterna que conllevará la lucha, así como el perdón de los pecados cometidos anteriormente. Mención de los mártires por la fe; 6) Mención del botín y los beneficios materiales devenidos de la acción bélica; 7) Condena de la huída y de la retirada del campo de batalla;[11] 8) Necesidad de defender a la familia y al territorio; 9) Recuerdo de las victorias pasadas y de los méritos de los antepasados. Necesidad de mantenimiento de la reputación; 10) Venganza; 11) Seguridad de la victoria sobre el enemigo: el valor es más importante que la superioridad numérica; 12) Recuerdo de la lucha por Cristo y el Santo Sepulcro en un contexto cristiano;[12] 13) Presentación del general como un modelo a seguir; 14) Afirmación de que la batalla que se disponen a iniciar es la que llevan tiempo esperando.

El objetivo fundamental del uso recurrente de estos temas es principalmente moral. El general, consciente de los miedos lógicos de sus soldados ante la inminente batalla, tratará de reforzar el valor de sus hombres, motivarlos para hacer frente a tan difícil situación y, para ello, recurrirá a los motivos que sabe que están presentes en el ideario de sus hombres, a los valores que para él son importantes, como buen soldado, buen creyente y buen padre de familia.[13] Así

9. Bliese (1989: 204).
10. Bliese (1989: 204-217 y 1991: 3-4).
11. Sobre el miedo a la huída del campo de batalla, v. el artículo de Bliese (1991b) o la parte dedicada a esta cuestión en la obra de Verbruggen (1977: 27 y ss).
12. En un contexto islámico como el que nos ocupa, esto se podría modificar por personajes o lugares de valor espiritual para el guerrero, como el Profeta y sus Compañeros, etc.
13. Bliese realizó un interesante trabajo sobre el miedo de los soldados y la posibilidad de que su valor se viera mermado en situaciones de tensión y sobre cómo los generales lograban combatir esto mediante las arengas (Bliese, 1991). Sobre miedos, también merece la pena destacar el trabajo de Mª C. Carlé, sobre los "miedos medievales", en especial el apartado dedicado al "Miedo a la muerte" (1991: 147-150).

pues, el recuerdo de sus obligaciones religiosas, de los beneficios espirituales que adquirirán con su lucha; las menciones a las razones y el derecho que poseen a emprender esa batalla y la ayuda de Dios garantizada precisamente por la justicia de su causa;[14] los beneficios materiales que obtendrán (botín, tierras, etc.)…, todo ello servirá de aliciente para estos hombres que no dejaban de ser humanos y que, como tales, tendrían miedos e incertidumbres sobre su futuro.[15] Al mismo tiempo, desde el punto de vista de la actividad historiográfica del cronista, como apuntó García Fitz, "las arengas habitualmente expresan las concepciones básicas que el hombre medieval podría tener sobre la motivación y la moral del combate, si bien su forma concreta de expresión podía tener una dosis no despreciable de creación retórica".[16]

Más recientemente, Francisco García Fitz y David Paniagua han continuado en esta misma línea de estudio de los *topoi* de las arengas militares en sendos artículos, el primero sobre las arengas en la historiografía de las cruzadas y el segundo, desde la tradición polemológica latina.[17] De este modo, a los temas expuestos por Bliese, podemos sumar algún otro, introducido por Paniagua en su artículo, que merece la pena destacar por encontrar paralelos en la oratoria militar en contexto islámico.[18] El autor comienza presentando los argumentos relativos a la pertinencia de la arenga antes de iniciar una batalla, así como las características que ésta debe presentar, basándose en los tratados sobre el *ars militaris* y colecciones de *stratagema* de diversos autores grecolatinos. Según este autor, la arenga tiene como objetivo "la creación o consolidación de estados de opinión que se traducen en estados de ánimo", de ahí que sea preciso que el general posea "aptitudes retóricas".[19] Insiste así en la funcionalidad de la palabra durante el combate como elemento de persuasión con efectos directos sobre su desarrollo.[20] De este modo, el autor distingue entre la arenga pronunciada antes de la batalla, que sirve para elevar el ánimo de los soldados y prepararlos para las dificultades de la lucha, y la que se debe dirigir al ejército cuando se sufre una derrota, para reparar los ánimos.

14. Sobre la noción de "guerra justa", v. García Fitz (2003: 23-84).
15. Sobre esto, v. Verbruggen (1977: 27-50).
16. García Fitz (2008: 434).
17. García Fitz (2008) y Paniagua (2007).
18. Más adelante volveremos sobre esta comparativa, profundizando un poco más en ello y aportando ejemplos que ilustren cada uno de estos *topoi*.
19. Paniagua (2007: 19). La misma idea puede verse en Iglesias Zoido (2007b: 29), siguiendo, entre otros, el trabajo de Campbell (1987).
20. Paniagua (2007: 10).

Por su parte, también García Fitz advierte de la importancia que tenía el que el general lograra a través de la palabra transmitir su propia seguridad a los soldados.[21] Otro tema destacable es la importancia de la combinación de la arenga con otros procedimientos militares como, por ejemplo, el sonido de las trompetas que anuncian el inicio de la batalla y que sirven para despertar el ardor guerrero de los soldados, que puede compararse con el uso de ciertas proclamas o gritos de guerra, justo antes del combate.[22] Por otro lado, destaca la función de "sanador de las tropas" que ejerce el general. Éste no sólo está obligado a animar a los soldados a la lucha, sino también a reparar sus ánimos cuando estén decaídos o hayan sufrido una derrota. Por último, cabe destacar una de las características mencionadas por García Fitz, como es la profusión de citas bíblicas en las arengas, lo que confiere al discurso, según el autor, un halo providencialista y sirve como medio de difusión de la ideología clerical a través de los textos historiográficos.[23] Esta característica tendrá un paralelo evidente en el caso islámico con el uso de citas coránicas, como podremos ver más adelante.

2. El *ŷihād* y la arenga en contexto islámico

Ya hemos aludido a la existencia en las crónicas históricas de exhortaciones militares pronunciadas por los generales musulmanes ante sus hombres. Hemos hablado también de la finalidad que estos pasajes tenían dentro de la narración histórica y de los mecanismos propios de la historiografía que afectaban al modo en que estas arengas aparecían escritas. Además de esto, contamos con una serie de escritos en los que se intenta normativizar este tipo de discursos, como parte de los mecanismos desarrollados durante las guerras de expansión y defensa del Islam. De este modo, al igual que en un ambiente grecolatino esta labor se llevaba a cabo en tratados sobre *ars militaris* o en manuales de *stratagema*, dentro del mundo musulmán estas nociones aparecerán insertas en obras dedicadas al *ŷihād* o guerra de expansión y defensa del Islam,[24] obras en las que se expone, entre otra

21. García Fitz (2008: 435).
22. Sobre esto, volveremos más adelante para ver su paralelo en el caso islámico.
23. García Fitz (2008: 445-461).
24. Encontrar un término preciso para traducir la palabra *ŷihād*, incluyendo todos los matices de este concepto es complicado, habiéndose generado mucha controversia sobre la impropiedad de su uso como sinónimo de "guerra santa". Por ello, he decidido mantener a lo largo del artículo el término árabe *ŷihād*. No obstante, para profundizar en el tema, remito al artículo de la *Encyclopedie de l'Islam* (v. E. Tyan, "Djihad", *EI*, Brill-Online) y al apartado dedicado a este tema en la obra de Vercellin (2003: 49-53).

serie de cosas, qué es el *ŷihād*, quién está obligado a participar en él, qué recompensas obtendrán aquellos que luchen por la fe islámica o qué estrategias son válidas en este tipo de enfrentamientos. Mi objetivo aquí no es hacer una exposición sucinta de la evolución de los tratados sobre la doctrina del *ŷihād* en el Islam a lo largo de su historia. Sin embargo, creo que puede ser interesante recoger algunas nociones sobre ello para situarnos en el contexto en el que generan textos como el que aquí nos ocupa.

Como sabemos, el Islam surge en la Arabia del siglo VII/I[25] tras la Revelación concedida por Dios a su Enviado Muhammad, quien, desde ese momento, comienza a predicar la nueva fe y a rodearse de los primeros creyentes que se convierten al Islam. A partir de la Hégira[26] del Profeta en el año 622/11 a Medina y el inicio de la política de expansión territorial y de difusión de la nueva fe, será cuando Muhammad comience a actuar como legislador en materia de guerra y el término *ŷihād* se especialice con el sentido de sacrificio en la vía de Dios. Todo musulmán –que cumpla unas mínimas condiciones económicas y de salud– estará obligado a formar parte de estas campañas en pro de la religión, con el incentivo de que aquél que muriera en el transcurso de estos enfrentamientos sería considerado un mártir de la religión y obtendría toda una serie de recompensas en ésta y en la otra vida. El Corán recoge varios versículos en los que expone la obligación del *ŷihād* para los musulmanes,[27] así como existen diversos hadices o tradiciones del Profeta sobre el mismo tema. Además, como era presumible, no tardarían en aparecer diversos tratados legales –especialmente entre los siglos IX/III y XI/V– y comentarios al Corán dedicados a explicar sucintamente toda una serie de observaciones y recomendaciones sobre el *ŷihād*, como por ejemplo en el *Qidwat al-gāzī* ("El modelo del guerrero") del alfaquí de Elvira, Ibn Abī Zamanayn (m. 399/1008) o, posteriormente, el estudio más amplio de al-Māwardī (974/364-1058/450), en sus *Aḥkām al-Sulṭaniyya* ("Ordenanzas del gobernante").[28]

25. Las referencias temporales incluyen la fecha del calendario cristiano y la del calendario islámico, teniendo éste como punto de partida la emigración del Profeta a Medina en el año 622 (v. n. 27), además de ser un calendario lunar, en vez de solar y, por lo tanto, de años más cortos.
26. Con el término Hégira, *Hiŷra* en árabe, se designa a la emigración del Profeta desde La Meca a Medina, en septiembre del año 622/ *rabī* ʻ I del 1. Para más información al respecto, v. W. Montgomery Watt, "Hidjra", *EI*², Leiden-Brill, 1986, vol. III, pp. 266-367.
27. Por ejemplo, v. Corán, II: 215; III: 139-141, 163-168 o 195-197; IV: 76 o 97; V: 39; IX: 38-41, 90-94 o 112-113; XXII: 57-58; XXIX: 69; XLVII: 2-7 o 37; XLVIII: 18-24; LXI: 4 o 10-13.
28. En la actualidad, contamos con una amplísima bibliografía sobre el *ŷihād*. Entre las referencias más recientes tenemos las siguientes: Morabia (1993), Firestone (1999), Flori (2004: 69-119) y Bonner. (2006). Sobre el uso de la arenga como parte de la estrategia militar, *cf.* al-Ŷanabi (198).

Otro ejemplo de este tipo de tratados compuestos para tal efecto es el *Tuḥfat al-anfus wa-šiʻār sukkan al-Andalus* ("Regalo de los espíritus y blasón de los andaluces") de Ibn Huḏayl, escritor de la Granada de la segunda mitad del s. XIV/ VIII. Esta obra fue escrita por orden del sultán Muḥammad V[29] y su objetivo principal era convencer a los musulmanes andalusíes de la necesidad de tomar las armas como lo hicieron en su día sus ilustres antepasados durante las primeras conquistas musulmanas. Esta obra presenta una primera parte dedicada a la doctrina del *ŷihād* que es de gran interés para el objeto que aquí nos ocupa.[30] En esta obra, entre otras materias, se estudia el *ŷihad* y las promesas que Dios ha hecho para aquellos que luchen por la fe; la obligación del *ŷihād*; qué se debe hacer antes y durante las batallas o consejos para los emires del ejército. Asimismo, dedica un capítulo a la incitación al *ŷihād* que es de enorme interés para nuestro análisis, pues incluye indicaciones sobre el contenido que han de tener las arengas o cómo deben ser las palabras vertidas por el general, además de darnos ejemplos sobre otras arengas famosas. Esta obra nos servirá de referente en los apartados dedicados al contenido de la arenga de Ṭāriq para ver hasta qué punto ésta, además de estar inserta en la tradición general de la retórica militar y compartir buena parte de las características de las arengas de otros contextos, cumple con las exigencias que, en un ámbito islámico, se hacen a este tipo de discursos.

3. Un caso concreto: la arenga de Ṭāriq b. Ziyād

La arenga cuyo análisis nos ocupa aquí, según las fuentes árabes, fue pronunciada por Ṭāriq b. Ziyād justo antes de la famosa batalla de Wādi Lakkū en la que venció a D. Rodrigo, rey de los visigodos. En abril del año 711/ *raŷab* del 92, Ṭāriq cruzó el Estrecho con sus hombres, una tropa formada casi exclusivamente por beréberes, y desembarcó en el peñón hoy conocido en su honor como "Gibraltar" (*Ŷabal Ṭāriq*, "Montaña de Ṭāriq"). Desde allí avanzó poco a poco hacia Córdoba, conquistando las zonas que iba encontrando, hasta que le llegaron noticias de la cercanía de D. Rodrigo, acompañado de un ejército de setenta mil hombres, dispuestos a entrar en combate con él. En ese momento, Ṭāriq reunió a sus hombres al pie de la montaña y pronunció esta arenga con el fin de animarles

29. Muḥammad V fue rey nazarí de Granada desde el año 1354/755 hasta 1358/760 y, de nuevo, de 1362/763 al 1391/793. Para más información, *cf.* el trabajo de F. Vidal en Viguera (coord.) (2000: 133-135 y 137-141).
30. Esta primera parte fue traducida al francés por Louis Mercier en el año 1926, bajo el título *L'ornament des ames et la devise des habitants d'el Andalus*, París.

para el combate y prepararles para afrontar las dificultades que se les presentaban. Éste es el modo en que las fuentes nos presentan los hechos. Tratar de saber hasta qué punto fue o no pronunciada esta arenga no tiene sentido en este caso, porque las fuentes a nuestra disposición no nos permiten establecer la realidad de los hechos. Por ello, nos limitaremos a reflexionar, desde un punto de vista formal y de contenido de esta arenga, sobre los mecanismos utilizados en la escritura de la historia que se pueden identificar en este texto.[31]

3.1. Estudio de la forma: versiones y análisis. ¿Hacia un texto base?

Antes de entrar de lleno en el análisis de las versiones de la arenga de Ṭāriq, creo que es necesario incluir un breve apunte dirigido al lector no habituado a tratar con historiografía árabe, sobre las peculiaridades de este tipo de material y el modo en que se ha transmitido de un autor a otro a lo largo de los siglos. El modo de transmisión de las noticias históricas de una fuente a otra se llevaba a cabo mediante la copia literal o con alguna variación más o menos sutil según el autor.[32] El grado de innovación o de aportación de la propia pluma en muchos casos es realmente escaso, sin embargo, lo que para un mentalidad actual puede parecer un plagio, no es más que un mecanismo muy habitual en este campo, mostrando por tanto, no un intento de copia ilícita de los contenidos –ya que se suele citar la fuente o se incluye alguna referencia a que esa noticia se ha recibido de alguien o se ha tomado de algún sitio,– sino todo lo contrario, pues se trata más bien de un modo de validar la información recogida en la propia obra, mostrando el uso de las fuentes más reconocidas y fiables. Todo esto nos permitirá ver a través de un minucioso análisis comparativo de los textos los distintos estadios de la transmisión de los mismos.

En el caso de la arenga de Ṭāriq, ésta nos ha llegado hasta hoy recogida en diversas fuentes y se ha transmitido a lo largo de los siglos en diferentes versiones. Podemos decir que existe un “texto base” a partir del cual han surgido, principalmente, dos versiones de la arenga, seguidas por obras posteriores que presentan ciertas especificidades de mayor o menor trascendencia, según la fuente. Así vemos cómo se cumple aquí también lo que ya advertía Iglesias Zoido sobre las arengas, frente a otros tipos de discursos, en cuanto a que, en el caso de éstas, se suele dar un proceso de amplificación de aquello que pudo haber sido

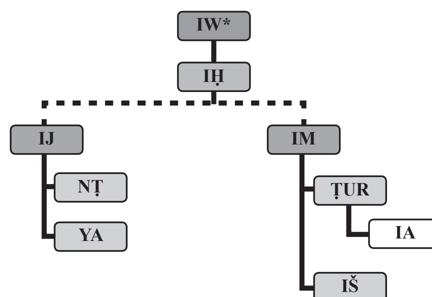
31. El estudio de esta arenga ya ha sido abordado en otras ocasiones, aunque desde puntos de vista diferentes: Jafaŷi (1962 y Al-Harras (1968).
32. Sobre esta cuestión, v. los artículos de Landau-tasseron (2004) y Molina (2007).

pronunciado por un general ante sus tropas, mientras que en el resto de los casos se suele dar el proceso inverso de reducción (*compression*) respecto a lo que se pronunció. Asimismo, nos advierte de que suele ser aquí donde se observan las mayores manipulaciones llevadas a cabo por los historiadores.[33]

Antes de pasar a ver los textos concretos de la arenga, con sus correspondientes propuestas de traducción, enumeraré las fuentes en las que se recoge la arenga, ordenadas cronológicamente, para ayudarnos en la revisión y comparación de las versiones:

1. Ibn Wahb (m. 197/812) **(IW)**
2. Ibn Ḥabīb (174-238/790-852) *Kitāb al-Ta'rīj* **(IḤ)**
3. *Al-Imāma wa-l-siyāsa* (s. III/V-IX/XI) **(IM)**
4. Al- Ṭurṭūšī (440-525/1049-1131), *Sirāŷ al-mulūk* **(ṬUR)**
5. Ibn Jallikān (607-680/1211-1282), *Wafayāt al-a'yān wa-abnā' al-zamān* **(IJ)**
6. Ibn al-Šabbāṭ (618-681/1221-1282), *Ṣilaṭ al-simṭ wa-simat al-mirt fi šarḥ simt al-hadi fi l-fajr al-Muḥammadi* **(IŠ)**
7. al-Yāfi'ī (697-768/1298-1367), *Mir'at al-ŷanān wa-'ibrat al-yaqẓān* **(YA)**
8. Ibn al-Azrāq (831-897/1428-1492), *Badā'i' al-silk fi tabā'i' al-mulk* **(IA)**
9. Al-Maqqarī (986-1041/1577-1632), *Nafḥ al-Ṭīb min gusn al-Andalus al-raṭīb* **(NṬ)**

La primera de las fuentes, la obra de Ibn Wahb, no se conserva hoy en día. Tan sólo tenemos fragmentos que se han preservado gracias a su inclusión en otras fuentes posteriores. Sabemos que recoge esta arenga porque se trata de la fuente de la que Ibn Ḥabīb dice tomar esta información, aunque no por ello podemos conocer si se trata de la primera fuente que incluye este texto o si, a su vez, lo había tomado de algún otro lugar. De este modo, la versión de la arenga de Ibn Ḥabīb es la más antigua que conservamos en la actualidad. A partir de este autor, vemos cómo se produce una división clara en las fuentes, representada, por un lado, por la *Imāma*, y por otro lado, por Ibn Jallikān. La primera de estas versiones será la que posteriormente siga Ibn Šabbāṭ, así como al-Ṭurṭūšī e Ibn Azraq. Esta versión muestra un enfoque mucho más religioso, centrado en las recompensas del martirio, en la im-



33. Iglesias Zoido (2007b: 34).

portancia de mantenerse firme en el combate y ser paciente ante los sufrimientos, ya que Dios los protegerá por ello y los llevará a la victoria.

Por otro lado, la otra versión de la arenga, encabezada por Ibn Jallikān, es la seguida por al-Maqqarī y al-Yāfiʿī, aunque la narración en este último es bastante breve. En cuanto al enfoque mostrado en esta versión, podemos decir que es más superficial en algunos de sus planteamientos, pues, aunque de nuevo aparecen mencionados conceptos del plano más religioso y espiritual, como el martirio o el *ŷihād*, dentro de los alicientes que Ṭāriq ofrece a sus soldados para mantenerse firmes y fuertes en el combate predominarán las recompensas del Paraíso, las huríes, el botín que obtendrán en al-Andalus, así como la fama futura que alcanzarán entre los musulmanes.

a. Presentación de los tres textos

A continuación, recogeremos las tres variantes principales de la arenga.

1) En el primer punto, encontramos lo que podemos considerar como el "texto base" de la arenga, seguido en la versión de Ibn Ḥabīb y cuyas variaciones respecto al "original" de Ibn Wahb no podemos precisar, dada la pérdida de la obra de este autor:

فلما بلغ طارقا دنوه منه قام في أصحابه فحمد الله وأثنى عليه ثم حض الناس على الجهاد ورغبهم في الشهادة ثم قال أيها الناس أين المفر البحر من ورائكم والعدو أمامكم فليس لكم والله إلا الصدق والصبر ألا وإني صادم إلى طاغيتهم بنفسي لا أقصر حتى أخالطه أو أقتل دونه

> Cuando llegó hasta Ṭāriq [la noticia] de su cercanía, se alzó ante sus compañeros, alabó y ensalzó a Allah y después instigó a la gente al *ŷihād* y les hizo desear el martirio. Luego, dijo: "¡Oh, gentes! ¿Hacia dónde vais a huir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros? No os queda más que, por Allah, la firmeza[34] y la perseverancia;[35] ea, en verdad yo seré quien se enfrente a su tirano por mí mismo y no abandonaré hasta que me encuentre con él o caiga antes muerto en el intento".

34. El término صدق hace referencia a la sinceridad de la intención, pero también a la fuerza y al vigor, especialmente en un contexto de batalla (v. Lane (1863: 1666), صدقوهم القتال "*They gave them battle earnestly not with a false show of bravery*").
35. El término صبر designa de manera general a la paciencia, aunque, de nuevo en contexto bélico, se refiere a ser constante, perseverante, resistir los inconvenientes ante la promesa de recom-

2) El segundo texto que vamos a recoger aquí se trata de la primera de estas variaciones de la arenga inicial, incluida en la *Imāma*, donde podemos ver una elaboración realmente llamativa de la anterior versión. Aquí ya se incluyen toda una serie de referencias a temas prototípicos del *ŷihād*, apareciendo incluso menciones a versículos del Corán. Señalo con el subrayado la versión anterior, para diferenciar las extensas añadiduras de esta fuente:

ولما بلغ طارقا دنوه منهم قام في أصحابه فحمد الله ثم حض الناس على الجهاد ورغبهم في الشهادة وبسط لهم في آمالهم ثم قال أيها الناس أين المفر البحر من ورائكم والعدو أمامكم وليس ثم والله إلا الصدق والصبر فإنهما لا يغلبان وهما جندان منصوران لا تضر معهما قلة ولا تنفع مع الخور والكسل والفشل والاختلاف والعجب كثرة أيها الناس ما فعلت من شيء فافعلوا مثله إن حملت[36] فاحملوا وإن وقفت فقفوا ثم كونوا كهيئة رجل واحد في القتال ألا وإني عامد إلى طاغيتهم بحيث لا أتهيبه حتى أخالطه أو أقتل دونه فإن قتلت فلا تهنوا ولا تحزنوا ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وتولوا الدبر لعدوكم فتبددوا بين قتيل وأسير وإياكم إياكم أن ترضوا بالدنية ولا تعطوا بأيديكم وارغبوا فيما عجل لكم من الكرامة والراحة من المهانة والذلة وما قد أجل لكم من ثواب الشهادة فإنكم إن تفعلوا والله معكم ومعيذكم تبؤوا بالخسران المبين وسوء الحديث غدا بين من عرفكم من المسلمين وها أنا ذا حامل حتى أغشاه فاحملوا بحملتي فحمل وحلموا فلما غشيهم اقتتلوا قتالا شديدا

Cuando le llegó a Ṭāriq [la noticia] de su llegada, se alzó ante sus compañeros y alabó a Dios. Después, instigó a la gente al ŷihād y les hizo desear el martirio, aumentando así sus esperanzas [de triunfo]. *Luego dijo: "¡Oh, gentes! ¿Hacia dónde vais a huir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros? No os queda más que, por Allāh, la firmeza y la perseverancia*, pues estas dos además de invencibles, constituyen dos ejércitos victoriosos, gracias a los cuales nuestra inferioridad numérica no será una rémora, mientras que su superioridad no les proporcionará ventaja al ir acompañada de la debilidad, la pereza, la cobardía, el desacuerdo y la vanidad.[37] ¡Oh, gentes! Lo que yo haga, hacedlo vosotros de este modo: si yo ataco, atacad, si me detengo, deteneos. Así tendréis la apariencia de un solo hombre en el combate; *ea! Yo me dirigiré hacia su rey puesto que no lo temo, hasta que me encuentre con él o caiga antes muerto en el intento*. Y si me mata, no os debilitéis ni os entristezcáis y no disputéis [entre

pensa, ya sea material o espiritual. Para ver los matices del término árabe *ṣabr* "paciencia, perseverancia", v. A. J. Wensinck, "Ṣabr", *EI²*, Brill-Online. Para ver el uso coránico de ambos términos, v. Badawi y ʿAbd Haleem (2008: 518 y 507 respectivamente).

36. El verbo حمل tiene el mismo doble sentido que en español: 'cargar'=llevar cargado; 'cargar'= ir contra algo (término de guerra).

37. Refiriéndose aquí a la enorme diferencia en número de soldados entre las dos tropas, las cristianas y las musulmanas. Ṭāriq anima así a sus compañeros a resistir, aunque sean menos, pues ellos cuentan con la firmeza y la paciencia que les faltan a los cristianos.

vosotros], pues [en ese caso] os desanimaréis y se enfriará vuestro ardor,[38] ofreceréis las espaldas a vuestro enemigo y no os esperará otro destino que morir o caer prisioneros.[39] Cuidaos, cuidaos de no conformaros con los bienes terrenales, no os resignéis a la ignominia y no os rindáis[40] y anhelad lo que os proporcione de inmediato el honor y os libre del desprecio y la humillación además de aquello que os garantice la [futura] recompensa del martirio, pues en verdad si [lo] hacéis, Allāh estará con vosotros y os protegerá, evitaréis la clara humillación y que hablen mal de vosotros el día de mañana entre quien os recuerde de entre los musulmanes; aquí estoy yo que me lanzaré a la carga hasta que lo alcance y vosotros os lanzareis a la carga como lo haga yo”

2.1) La versión que de la arenga incluye al-Ṭurṭūšī, aunque sabemos que sigue la versión de la *Imāma* por el contenido, es mucho más breve y concisa que ésta, evitando extenderse tanto en las explicaciones sobre las distintas cuestiones. Incluye solamente, a grandes rasgos, tres cuestiones principales, las cuales, por un análisis formal del texto, podemos deducir que están tomadas de la *Imāma*. Incluimos a continuación esta versión de la arenga para observar tales semejanzas:

فرأى طارق ما الناس فيه من الشدة، فقام فحثهم على الصبر ورغبهم في الشهادة، وبسط في آمالهم.
ثم قال: أين المفر؟ البحر من ورائكم والعدو أمامكم، فليس إلا الصبر منكم والنصر من ربكم تعالى. وأنا فاعل شيئاً فافعلوا كفعلي، فوالله لأقصدن طاغيتهم فإما أن أقتله وإما أن أقتل دونه

Al ver Ṭāriq la cantidad de gente que era, se levantó y *les incitó a la perseverancia, les animó para el martirio* y les aumentó las esperanzas. *Luego les dijo: “¡Oh, gentes! ¿Hacia dónde vais a ir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros? No os queda más que, por Allāh, vuestra perseverancia* y la victoria [otorgada por] vuestro Señor. Lo que yo hago, hacedlo vosotros como yo. ¡Juro por Allāh, *que no seré compasivo con su tirano: o bien lo mato a él o caigo antes muerto en el intento*!”

38. Corán, VIII: 46. “*¡Y obedeced a Dios y a Su Enviado! ¡No discutáis! Si no, os desanimaréis y se enfriará vuestro ardor!*” (وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم). Las traducciones del Corán siguen la edición de J. Cortés (*El Corán*, ed. y trad. J. Cortés, Barcelona, 1999).
39. Lit. ‘os repartiréis entre morir y caer prisioneros’ (فتبددوا بين قتيل وأسير).
40. Frase hecha: عط بيده ‘dar con tu propia mano’ = ‘ofrecer la mano / rendirse’.

2.1.1) La versión de Ibn al-Azrāq sigue sin duda la de al-Ṭurṭūšī –que a su vez, ya hemos visto que seguía la de la *Imāma*–, siendo al igual que ella muy breve y concisa y presentando alguna de las ligeras modificaciones respecto a la Imama sobre las que ya hemos llamado la atención en el punto 2.1. Al no presentar ninguna variación sobre la que merezca la pena incidir, no parece necesario incluir tampoco esta versión del texto.

2.2) La versión recogida por Ibn Šabbāṭ sigue casi literalmente la extensa versión de la *Imāma* con tan sólo algunas ligeras variaciones que no alteran el sentido de la versión seguida. Es por ello que, al igual que en el caso de Ibn al-Azrāq, parece innecesario incluir el texto aquí.

3) En el caso de Ibn Jallikān tenemos, como hemos dicho al inicio de este apartado, al precursor –hasta donde sabemos– de la segunda de las variantes principales de la arenga inicial. Al igual que ocurría con la *Imāma* al compararla con Ibn Ḥabīb, aunque el inicio de la arenga es idéntico e incluye la alusión a su objetivo de matar al jefe del enemigo o caer en la lucha contra él, el autor incluye entre tanto toda una disertación sobre cuestiones diversas relativas a los beneficios que adquirirán tras la lucha por la fe, así como diversas directrices sobre cómo actuar durante la batalla. También es significativo, respecto al “texto base”, la alteración de la última línea del mismo, donde se pasa de mostrar la disyuntiva entre alcanzar la victoria o morir en la lucha, a plantear la victoria como único resultado posible. Una vez más, marco con subrayado la parte común para que se vea más claramente la extensión de la variante incluida por Ibn Jallikān.

فلما بلغ طارقا دنوه قام في أصحابه فحمد الله سبحانه وتعالى وأثنى عليه بما هو أهله ثم حث المسلمين على الجهاد ورغبهم في الشهادة ثم قال أيها الناس أين المفر والبحر من ورائكم والعدو أمامكم فليس لكم والله إلا الصدق والصبر واعلموا أنكم في هذه الجزيرة أضيع من الأيتام في مآدب اللئام وقد استقبلكم عدوكم بجيشه وأسلحته وأقواته موفورة وأنتم لا وزر لكم غير سيوفكم ولا أقوات لكم إلا ما تستخلصونه من أيدي أعدائكم وإن امتدت بكم الأيام على افتقاركم ولم تنجزوا لكم أمرا ذهبت ريحكم وتعوضت القلوب برعبها منكم الجراءة عليكم فادفعوا عن أنفسكم خذلان هذه العاقبة من أمركم بمناجزة هذا الطاغية فقد ألقت به إليكم مدينته المحصنة وإن انتهاز الفرصة فيه لممكن لكم إن سمحتم بأنفسكم للموت وإني لم أحذركم أمرا أنا عنه بنجوة ولا حملتكم على خطة أرخص متاع فيها النفوس أبدأ فيها بنفسي واعلموا أنكم إن صبرتم على الأشق قليلا استمتعتم بالأرفه الألذ طويلا فلا ترغبوا بأنفسكم عن نفسي فيما حظكم فيه أوفر من حظي وقد بلغكم ما أنشأت هذه الجزيرة من الحور الحسان من بنات اليونان الرافلات في الدر والمرجان والحلل المنسوجة بالعقيان المقصورات في قصور الملوك ذوي التيجان وقد انتخبكم الوليد بن عبد الملك من الأبطال عربانا ورضيكم لملوك هذه الجزيرة أصهارا وأختانا ثقة منه بارتياحكم للطعان واستماحكم بمجالدة الأبطال والفرسان ليكون حظه معكم ثواب الله على إعلاء كلمته وإظهار دينه بهذه الجزيرة ويكون مغنمها خالصا لكم من دونه ومن دون المسلمين سواكم والله تعالى ولي إنجادكم على ما يكون لكم ذكرا في الدارين واعلموا أني أول مجيب إلى ما دعوتكم إليه وأني عند ملتقى الجمعين حامل بنفسي على طاغية قومه لذريق فقاتله إن شاء الله تعالى فاحملوا معي فإن هلكت بعده فقد كفيتكم أمره ولن يعوزكم بطل عاقل تسندون أمركم إليه وإن هلكت قبل وصولي إليه فاخلفوني في عزيمتي هذه واحملوا بأنفسكم عليه واكتفوا المهم من فتح هذه الجزيرة بقتله فإنهم بعده يخذلون

Cuando le llegó a Ṭāriq [la noticia] de su cercanía, se alzó ante sus compañeros, alabó a Dios, glorificado y ensalzado sea*, y lo ensalzó* en los términos que Él se merece. *Luego* instó a los musulmanes *al ŷihād y les hizo desear el martirio. Después dijo: "¡Oh, gentes! ¿Hacia dónde vais a huir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros? No os queda más que, por Allāh, la firmeza y la perseverancia*. Sabed que vosotros estáis en esta isla más desamparados que un huérfano en la mesa de un avaro, y enfrente tenéis a vuestro enemigo con todo su ejército, bien armado y abundantemente aprovisionado, mientras que vuestro único recurso son vuestras espadas, y no tenéis más alimentos que los que podáis arrebatar al enemigo; si se alarga muchos más días vuestro estado de necesidad y no conseguís ponerle remedio, se enfriará vuestro ardor[41] y los corazones [de vuestros enemigos] trocarán el temor que os tienen ahora por atrevimiento contra vosotros, así que apartad de vosotros mismos la traición que significaría acabar de ese modo y enfrentaos a ese tirano cuya ciudad fortificada ha quedado ahora al alcance de vuestras manos gracias a su presencia aquí; aprovechar esta ocasión que se os presenta será posible a condición de que estéis dispuestos a ofrecer generosamente vuestras vidas.

De ninguno de los peligros de los que os he advertido estoy yo a resguardo ni os he guiado a ningún confín en el que la más barata mercancía fuera la vida sin que la mía fuera la primera expuesta. Debéis saber que, si sois pacientes en lo más áspero durante breve tiempo, obtendréis a cambio lo más placentero y delicioso durante largo tiempo. No pongáis vuestras vidas por delante de la mía,[42] pues vuestra recompensa será mayor que la mía.[43]

Ha llegado a vosotros [la noticia] de las hermosas huríes que florecen en esta península, hijas de los griegos ataviadas con largos vestidos ornados de perla y coral y mantos recamados en oro puro, enclaustradas en palacios de reyes que ciñen coronas; pues os ha escogido al-Walīd b. ʻAbd al-Malik de entre los héroes como arras[44] y os ha elegido para ser yernos y

41. Misma referencia coránica que encontrábamos en IM (Corán, VIII: 46).
42. Corán, IX: 120. "… *ni preferir el bienestar propio al de él*".
43. Los textos de Ibn Jallikān y al-Maqqarī presentan versiones distintas, parece mejor la del *Nafḥ*, pero tampoco está muy clara.
44. ʻAnticipoʼ, ʻparte del precio de una cosa que se entrega por anticipadoʼ.

cuñados de los reyes de esta isla,[45] por su confianza en vuestra diligencia en el combate y vuestra solicitud para luchar con los héroes y los jinetes;[46] él sólo quiere que compartáis con él la recompensa que os otorgará Allāh por el enaltecimiento de Su palabra y la manifestación de Su religión en esta isla, mientras que el botín que se alcance habrá de ser en exclusiva para vosotros, sin que haya de ser repartido con él o con el resto de los musulmanes.[47] Allāh os socorrerá de modo que podréis obtener excelsa reputación en este mundo y en el otro.[48]

Sabed que yo seré el primero en responder a la petición que os he hecho[49] y que yo, cuando se trabe el combate,[50] *cargaré contra el rey de su pueblo, Rodrigo, y lo mataré*, si Dios el Altísimo quiere; cargad vosotros conmigo y si muero después de acabar con él, entonces os habré librado de él y no os faltará un héroe inteligente en el que os podréis apoyar;[51] y si muero antes de llegar hasta él (Rodrigo), reemplazadme en mi empresa y cargad vosotros mismos contra él; con su muerte habréis conseguido gran parte de la conquista de esta isla, pues en verdad ellos (los enemigos) después de se desbandarán".

45. Esto nos trae a la mente el caso concreto de ʻAbd al-ʻAzīz b. Mūsà. Éste, que fue el primer gobernador de al-Andalus tras la partida de su padre, Mūsàb. Nuṣayr, a Damasco en el año 714/95, se casó con la viuda de D. Rodrigo, Egilona, quien se dice que se convirtió al Islam con el nombre de Umm ʻAsīm. ʻAbd al-ʻAzīz b. Mūsà fue asesinado en el año 718/97 y le sucedió su primo Ayyūb b. Habīb al-Lajmī (Para más información, v. Lévi-Provençal, "ʻAbd al-ʻAzīz b. Mūsà", *EI²*, Leiden-Brill, 1986, vol. I, p. 58).
46. Trad. alternativa: 'en la lucha de los héroes y los jinetes' (en todas las demás referencias del texto al término 'héroe' va dirigido a ellos mismos, no a los 'héroes' cristianos, a los que siempre se refiere como 'enemigo'. Todo este párrafo, desde "Ha llegado hasta vosotros…", está en prosa rimada.
47. ويكون مغنمها خالصاً لكم من دونه ومن دون المسلمين سواكم.
48. Corán, XCIV: 4. "*No te hemos infundido ánimo* ***[...] y alzado tu reputación?"*** (ورفعنا لك ذكرك). Esta aleya es explicada por Qatāda del siguiente modo رفع الله ذكره في الدنيا والآحيرة, es decir "alzó Allāh su reputación [la del Profeta] tanto en esta vida como en la otra" (v. Ibn Kaṯīr (2000, T. XIV, 389)).
49. 'Yo seré el primero en hacer lo que yo os he pedido que hagáis'.
50. Lit.: 'Cuando se junten los dos ejércitos'(عند ملتقى الجمعين).
51 Noth recoge, entre sus *topos* de la conquista, la aparición de referencias a los sustitutos de los generales en el caso de que éstos caigan en la batalla. En los casos que él analizó, encontró largas listas de nombres concretos, no como en este caso en el que se hace referencia a un supuesto sucesor, del que sólo se garantiza que será válido, pero no se dan nombres. V. Noth (1994: 120-122).

3.1) Al-Yāfi'ī nos ofrece una versión de esta arenga realmente breve y concisa, aunque, de la comparación textual, deducimos que sigue la versión de Ibn Jallikān. En este caso, podemos observar cómo el autor ha reducido al mínimo el contenido de la arenga, llegando incluso a eliminar la segunda parte de la misma que hasta ahora aparecía recogida en todas las otras versiones, aunque con ciertas variantes en alguna de ellas. Asimismo, llama la atención la selección del texto que se va a recoger aquí pues tan sólo aparece la frase en la que se les dice a los soldados que su único recurso son las espadas. Vemos a continuación el texto y su traducción:

.فلما دنا من طارق وعسكره قال طارق لمن معه أين المفر والبحر من ورائكم والعدو أمامكم فليس عليكم والله إلا الصدق والصبر، وليس لكم وزير إلا سيوفكم

> Cuando estuvo cerca de Ṭāriq y de su campamento, dijo Ṭāriq a los que iban con él: "*¿Hacia dónde vais a ir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros? No os queda más que, por Allah, la firmeza y la perseverancia*, pues no tenéis más ayuda que vuestras espadas"

3.2) La copia del texto de la arenga recogida por al-Maqqarī sigue, sin lugar a dudas, la versión de Ibn Jallikān, hasta tal punto que las variaciones de uno a otro son mínimas. Ocurre pues, algo muy similar a lo que veíamos en el caso de la versión recogida por Ibn Šabbat, quien seguía casi literalmente la versión de la *Imāma*. De nuevo aquí, las variaciones de un texto a otro no muestran gran relevancia, siendo mínimas alteraciones ortográficas o léxicas de alguna palabra por su sinónimo. Por esta razón, una vez más, no vemos necesario incluir aquí la versión de al-Maqqari para no repetir de nuevo el mismo texto y la misma traducción.

b. Estudio del contenido

Creo haber insistido lo suficiente sobre la influencia que el contexto que rodea el nacimiento de una obra tiene sobre ésta. Por ello, para llevar a cabo el estudio del contenido de la arenga de Ṭāriq, quizás sería interesante ver el contexto socio-político en el que vivieron y escribieron cada uno de los autores de las distintas versiones de la arenga. Sin embargo, la falta de espacio por un lado, y el temor a alejarnos demasiado del objetivo de este artículo, hacen preferible no profundizar en este aspecto. Asimismo, no podemos olvidar que en ocasiones, como en el caso de la *Imāma*, no conocemos ni quién ni cuándo se escribió, o que, otras veces, no tenemos la seguridad de que ciertas versiones del texto, como ocurre

en Ibn Jallikān, sean cosecha de ese autor o, a su vez, sea una copia de fuentes perdidas.

No obstante, no quiero dejar de llamar atención sobre la importancia de los condicionantes ideológicos e historiográficos en la producción de estas arengas, de tal manera que la aparición o no de determinados temas preferentemente a otros, la insistencia en los aspectos religiosos o políticos, el énfasis en los beneficios terrenales o en los espirituales, todo ello estará condicionado en muchos casos bien por la ideología propia del autor, por las exigencias del contexto en el que se recogen los hechos o por las características o las preferencias de la persona a la que va dirigida la obra.

a. Topoi

A continuación, me dispongo a examinar los temas que se repiten en la arenga de Ṭāriq en relación con los *topoi* propios de las arengas de distintos contextos espacio-temporales expuestos anteriormente. Al inicio de este artículo advertimos sobre la naturaleza retórica de estos textos, de tal manera que sería común encontrar una serie de temáticas recurrentes en las arengas, fruto de las exigencias de una oratoria militar dirigida a unos soldados que están a punto de enfrentarse a sus enemigos en una dura batalla. Sin duda encontraremos diferencias en el modo en que se responde a estas exigencias, dadas las variantes en las creencias, en los elementos supersticiosos o en el modo de concebir la existencia de las distintas sociedades.[52] Sin embargo, podemos establecer una comparación clara entre los conceptos generales que se repiten en unas y otras arengas. A continuación, veremos una serie de fragmentos extraídos de la arenga de Ṭāriq b. Ziyād que servirán para ilustrar estos temas comunes.

Uno de los temas habituales será la exaltación de las cualidades guerreras, como el valor, la bravura o la destreza. Si un general busca fortalecer la confianza de sus hombres en sus propias posibilidades de victoria, habrá de empezar reafirmando su valía como soldados, sus cualidades y aptitudes para la lucha, de tal manera que sientan que son capaces de responder a lo que se espera de ellos como soldados.[53] Así, veremos que en la versión de la arenga de Ṭāriq desarrollada por

52. Para ver unas breves reflexiones y ejemplos sobre temas comunes en arengas de contexto islámico, v. Noth (1994: 93-96), donde analiza la aparición de temas tanto religiosos, como del paganismo árabe en arengas atribuidas a los generales de las primeras conquistas musulmanas orientales.
53. Este valor y arrojo de los soldados será avivado también a través de otros mecanismos, como

Ibn Jallikān, éste pone en boca del general beréber frases como la siguiente: "os ha escogido al-Walīd b. ʻAbd al-Malik de entre los héroes como arras y os ha elegido para ser yernos y cuñados de los reyes de esta isla, por su confianza en vuestra diligencia en el combate y vuestra solicitud para luchar con los héroes y los jinetes".[54]

Esto engarza con otro de los temas también muy recurrente como es la descalificación del enemigo con el fin de potenciar la confianza en sí mismos de los soldados. El general tenderá a ensalzar las características que hacen que su ejército sea superior o más válido para alcanzar la victoria que el del enemigo. Será común que este tipo de argumentos surjan cuando aparentemente la superioridad de su propio ejército podría ponerse en duda, como cuando existe inferioridad numérica de la propia tropa. Ésta fue la situación en la que se encontraron los soldados musulmanes dirigidos por Ṭāriq. No olvidemos que, según las fuentes, la tropa musulmana no contaba con más que 12.000 hombres, frente a los 70.000 de las cristianas. Así, en la versión de la arenga desarrollada por la *Imāma*, se nos indica que Ṭāriq dijo a sus hombres que confiaran en la firmeza y en la perseverancia pues con ambas "nuestra inferioridad numérica no será una rémora, mientras que su superioridad no les proporcionará ventaja al ir acompañada de la debilidad, la pereza, la cobardía, el desacuerdo y la vanidad".[55] Vemos por tanto cómo esto le da la oportunidad de mostrar toda una serie de características desdeñables que identifican al grupo enemigo, entendiéndose que ellos mismos poseen las cualidades contrarias. En ocasiones, sin embargo, el general advierte de que si no consiguen mantener su firmeza, lo que en principio puede ser una herramienta perfecta para superar su inferioridad numérica, puede trocarse en todo lo contrario si la pierden, haciendo que los soldados enemigos se crezcan ante su debilidad y los venzan. Ibn Jallikān, en su versión de la arenga, recoge en este sentido las siguientes palabras: "enfrente tenéis a un enemigo con todo su ejército, bien armado y abundantemente aprovisionado, mientras vuestra único recurso son vues-

ya nos advertía Paniagua, como era el uso de las trompetas para anunciar el inicio de la batalla y que servían para alentaban el ardor guerrero de los soldados. Éstos reconocían en el sonido de la trompeta la señal para lanzarse al ataque. De igual modo, en otros contextos bélicos, existirían otras señales de combate. Así, en contexto islámico, el grito del *takbīr* (Fórmula "Allāhu Akbar" "Dios es el más grande"), desarrollado en tres fases, era considerado como una señal de que el ejército debía prepararse para lanzar el ataque. Con el primer *takbīr* los hombres debían rectificar sus posiciones; con el segundo, apuntar hacia donde se encontrara su objetivo; y con el tercero, comenzarían el ataque. V. Ibn Huḏayl (1936: 181); Noth (1994: 143-145).

54 IJ/ NṬ

55. IM/IŠ

tras espadas y no tenéis más alimentos que los que podáis arrebatar al enemigo; si se alarga muchos más días vuestro estado de necesidad y no conseguís ponerle remedio, se enfriará vuestro ardor y los corazones [de vuestros enemigos] trocarán el temor que os tienen ahora por atrevimiento contra vosotros".[56]

Aunque las fuentes nos otorguen una serie de datos sobre el número de soldados que conformaban los ejércitos, así como sobre el botín o los prisioneros obtenidos, sabemos que en muchos casos eran meras exageraciones con vistas a alcanzar distintos objetivos. En su día, el profesor M. Makkī describió la existencia en la historiografía de una tradición egipcia, uno de cuyos representantes fue al-Layṯ b. Sa'd, cuyos escritos se caracterizaban por la inserción entre el relato de los hechos históricos de fragmentos fantásticos o exageraciones que, en ocasiones, buscaban dar mayor trascendencia a los hechos descritos. Así, en el caso de las exageraciones sobre el número de soldados que formaban el bando propio o el enemigo, éstas servían para dar mayor valor a las victorias musulmanas a pesar de los inconvenientes.[57]

Otro de los temas recurrentes en las arengas y que está relacionado con el desprecio al enemigo es la consideración de la causa propia como la justa. El enemigo defiende unos ideales falsos, por lo que el general insiste a sus hombres en que ellos tienen derecho a obtener la victoria en ese enfrentamiento pues ellos defienden una causa justa. En el caso de guerras por la religión como es el caso en el que se desarrolla la entrada de Ṭāriq en la Península, este tema se acentúa pues la lucha se inserta en una política de expansión del territorio y de difusión de una nueva religión por tierras de infieles. De este modo, los ejércitos, formados en principio por creyentes sinceros, estarán dispuestos a dar su propia vida por la religión en la que creen. El general, por su parte, les insistirá en que si ellos son fuertes y se mantienen en la lucha, Dios les ayudará para alcanzar la victoria.[58]

56. IJ/NṬ
57. Makkī (1957: 158-161 y 174-180).
58. En ocasiones, esta ayuda divina también se manifiesta a través de alguna señal que indica que la victoria estará del bando propio, como le ocurrió a Ṭāriq en una especie de sueño premonitorio que tuvo cuando iba en el barco que les cruzó el Estrecho. Dicen algunas fuentes que, estando dormido, de repente se le apareció en sueños el Profeta Muḥammad acompañado por sus Compañeros, todos ellos armados con espadas y arcos, mientras entraban en la Península, y el Profeta le decía: "*¡Adelante en tu asunto, Ṭāriq! Trata bien a los musulmanes y respeta los tratos*". Cuando Ṭāriq se despertó, consideró este sueño como una señal de la victoria que les esperaba al llegar a al-Andalus, por lo que se dirigió a sus compañeros y se lo contó (Sobre esta anécdota: Ibn al-Qūṭiyya (1926: 8); Fatḥ al-Andalus (1994: 16); Ibn al-Aṯīr (1979: IV, 562); al-Nuwayrī (1917: II, 26)).

Así lo reflejan, por ejemplo, las siguientes palabras que aparecen en la versión de la arenga llevada a cabo por la *Imāma* quien dice que si luchan por obtener los beneficios del martirio, "Allāh estará con vosotros y os protegerá".[59] Del mismo modo, en la arenga de Ibn Jallikān, se indica que Ṭāriq dijo a sus hombres que "Allāh os socorrerá de modo que podréis obtener excelsa reputación en este mundo y en el otro".[60]

Íntimamente relacionado con esto, otro de los temas que se repetirá constantemente durante este tipo de guerras de religión serán las alusiones a los beneficios espirituales de la batalla. Todos aquellos que luchen por la causa se convertirán en mártires del Islam y como tales recibirán toda una serie de regalos en el Juicio Final, así como la recompensa de la fama futura entre los musulmanes. Como ya advertimos más arriba, las alusiones a este tipo de recompensas espirituales son más frecuentes en la versión de la arenga recogida por la *Imāma*. Así, ésta pone en boca del general beréber las siguientes palabras: "Cuidaos, cuidaos de no conformaros con los bienes terrenales, no os resignéis a la ignominia y no os rindáis y anhelad lo que os proporcione de inmediato el honor y os libre del desprecio y la humillación además de aquello que os garantice la [futura] recompensa del martirio (…) evitaréis la clara humillación y que hablen mal de vosotros el día de mañana entre quien os recuerde de entre los musulmanes".[61] Ibn Jallikān aunque no insiste demasiado en este aspecto, también incluye alguna mención a las recompensas en la otra vida, como cuando afirma que "Debéis saber que, si sois pacientes en lo más áspero durante breve tiempo, obtendréis a cambio lo más placentero y delicioso durante largo tiempo".[62]

Ahora bien, los soldados a los que supuestamente iba dirigida esta arenga también eran seres humanos, y como tales, gustaban de los beneficios en este mundo. Además, sabemos que los hombres que componían el ejército con el que Ṭāriq se enfrentó a Rodrigo eran en su mayoría beréberes, es decir, recién conversos al Islam, además de soldados voluntarios, que se unían a estos ejércitos musulmanes durante las conquistas con el único fin de obtener beneficios materiales, o sea dinero y tierras. Por ello, también era importante que el general no dejara de lado estas recompensas a la hora de alentar a sus hombres en el combate, pues conociendo todo lo que podrían conseguir si obtenían la victoria, sería más fácil

59. IM/IŠ
60. IJ/NṬ
61. IM/IŠ
62. IJ/NṬ

que se decidieran a mantenerse firmes ante el enemigo en la batalla. Así, como decíamos, Ibn Jallikān incluye varias menciones a este tipo de beneficios materiales, como son el botín[63] o las mujeres. Por ello encontramos frases como las siguientes en las que Ṭāriq afirma que "Ha llegado a vosotros [la noticia] de las hermosas huríes que florecen en esta península, hijas de los griegos, ataviadas con largos vestidos ornados de perla y coral y mantos recamados en oro puro, enclaustradas en palacios de reyes que ciñen corona"[64] y continúa con la frase que recogimos antes en la que les decía que llegarían a convertirse en yernos y cuñados de los reyes de al-Andalus, refiriéndose a los futuros matrimonios entre los conquistadores y la población indígena. Por otro lado, también se dice que Ṭāriq les afirmaba que "*el botín que se alcance habrá de ser en exclusiva para vosotros, sin que haya de ser repartido con él* (con el Califa) *o con el resto de los musulmanes*".[65]

Otro tema muy repetido en las arengas será la condena de la huída del campo de batalla. Ya Bliese advertía de que el general debía insistir a sus hombres sobre la importancia de no retroceder ante el enemigo, aunque en ocasiones, por miedo a que al final sus soldados no aguantaran la presión y huyeran, intentaba evitarlo mostrándoles los perjuicios de la huida ya que ésta podía llegar a ser más peligrosa que mantenerse en la lucha.[66] Algo muy similar encontramos en la arenga de Ṭāriq en la versión recogida por la *Imāma* pues el general dice a sus hombres que si se enfría su ardor, "ofreceréis las espaldas a vuestro enemigo y no os esperará otro destino que morir o caer prisionero".[67] El rechazo a la huida en el caso de esta arenga se convierte en un tema de especial recurrencia[68] si tenemos en cuenta que precisamente todas las versiones comienzan con las palabras "¿Hacia dónde vais a huir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros?" Con esta

63. Para todo lo relativo al botín y sus prescripciones, tenemos el estudio de Robert (2002. Para al-Andalus, el estudio más reciente es el de García Sanjuán (2008).
64. IJ/NṬ
65. IJ/NṬ
66. Bliese (1989: 209 y 1991b).
67. IM/IŠ
68. Este tema constituye un *topos* historiográfico muy común. Los generales emplean diferentes mecanismos para evitar que sus hombres se vean tentados con la huída. Estos mecanismos varían según la época o el contexto, por lo que podemos encontrar desde la amenaza con el acorralamiento con el mar, o la quema de los barcos –también este *topos* aparece vinculado a la historia sobre la conquista de al-Andalus, aunque sólo se recoge en el *Fatḥ al-Andalus*–, la rotura de las vainas de las espadas o el bloqueo del camino, entre otros. Sobre esto, v. Bliese (1991b: 497).

frase Ṭāriq parece que da por hecho que a sus hombres se les había pasado por la cabeza la posibilidad de la huida y por ello les plantea la encrucijada que les espera a quienes decidan optar por esa salida. Así insiste en que la única opción que tienen es mantener la confianza en su causa, tener paciencia y esperar la victoria o bien la muerte como mártires en el campo de batalla. No obstante, al analizar el tema de la huida del campo de batalla en un contexto islámico, hemos de tener en cuenta que el Islam la considera como uno de los pecados más graves que puede cometer un musulmán.[69]

Por último, todo este tipo de referencias y advertencias vertidas en las arengas por los generales no surtirían efecto si ellos mismos no actuaran como modelo para sus hombres y mostraran su valor y arrojo por la causa en el campo de batalla. Así animarán a sus hombres a hacer lo que ellos hagan durante el enfrentamiento, demostrándoles que también ellos se expondrán a los peligros del combate y darán su vida por la causa, del mismo modo que se les exige a ellos. Asimismo, también disfrutarán de las recompensas de aquellos que defienden la causa justa y luchan en pro de la verdadera fe. En la arenga de Ṭāriq también este *topos* aparecerá representado. En este caso, tanto Ibn Jallikān como la *Imāma* representan a Ṭāriq como modelo para sus hombres, dispuesto a participar en el combate como uno más, como es esperable de un musulmán entregado a su obligación de defender su religión contra el infiel. Así, en la versión de la *Imāma* se dice que Ṭāriq, como parte de la estrategia en el combate, les decía que "Lo que yo haga, hacedlo vosotros de este modo, si yo ataco, atacad, si me detengo, deteneos (…) Yo me dirigiré hacia su rey puesto que no lo temo, hasta que me encuentre con él o caiga antes muerto en el intento". Más adelante continúa diciendo que "aquí estoy yo que me lanzaré a la carga hasta que lo alcance y vosotros os lanzaréis a la carga como lo haga yo".[70]

En el caso de Ibn Jallikān, también Ṭāriq se muestra a sus hombres como un modelo a seguir, pero su estrategia gira más en torno a presentarse a sí mismo como un igual en la lucha, es decir, insistir en que también él está expuesto a los peligros de la batalla y que, por tanto, todo lo que les pide a ellos, también él lo hará. Así, afirma que "De ninguno de los peligros de los que os he advertido estoy yo a resguardo ni os he guiado a ningún confín en el que la más barata mercancía fuera la vida sin que la mía fuera la primera expuesta". Asimismo, continúa di-

69. Sobre esto, véase el artículo de Fierro (2008), donde la huida del campo de batalla aparece recogida en la lista de pecados graves realizada por al-Ḏahabī (m. 748/1348).
70. IM/IŠ/ṬUR

ciendo que "yo seré el primero en responder a la petición que os he hecho y que yo, cuando se trabe el combate, cargaré contra el rey de su pueblo, Rodrigo, y lo mataré, si Dios el Altísimo quiere; cargad vosotros conmigo y si muero después de acabar con él, entonces os habré librado de él y no os faltará un héroe inteligente en el que os podréis apoyar".[71]

Para finalizar este apartado, el siguiente resumen de las palabras de Ibn Huḏayl nos servirá para reafirmar las semejanzas que venimos advirtiendo hasta el momento entre las arengas producidas en contexto islámico y las de otros contextos. Así, el autor dice en su obra que, cuando un general trata de incitar a los soldados al *ŷihād*, será necesario que utilice términos explícitos y claros, que sean fáciles de entender por todos los hombres, siendo oportuno que utilice términos religiosos para que inspiren la devoción y el deseo de los combatientes de disfrutar de los beneficios de la otra vida. Sólo así estarán dispuestos a entregar su vida por la causa, se fortalecerá su ánimo y desearán el martirio. Por otro lado, el buen orador, dice Ibn Hudayl, insiste constantemente en la idea de que Dios es testigo del enfrentamiento y que enviará a sus ángeles en ayuda de los creyentes si éstos la necesitan. Asimismo, menciona la necesidad de que el general sea claro en la condena de la huida del campo de batalla y los castigos que ésta entraña y, por el contrario, insista en la promesa de la gloria eterna para aquellos que se mantienen firmes. Además de esto, Ibn Huḏayl menciona la bondad del musulmán el cual está dispuesto a luchar para defender a sus seres queridos que se ven amenazados, del mismo modo que hacen las bestias con sus crías. Por ello, también estará siempre dispuesto a apoyar a los suyos en la batalla, luchando con el resto de los soldados como un solo hombre. Asimismo, es obligación del general el condenar al enemigo infiel y a sus antepasados al tiempo que insiste en las bondades del Islam y sus fieles, frente a la vileza de la infidelidad.[72]

b. Referencias coránicas

En un contexto islámico, la oratoria militar tendrá ciertos referentes propios basados en las características específicas de este entorno político, cultural y religioso, temas que tan sólo en un ámbito islámico tienen sentido y que sólo un lector conocedor de este entorno es capaz de comprender en su total significado.

70. IM/IŠ/ṬUR
71. IJ/NṬ
72. Ibn Huḏayl (1936: 184).

En este último apartado, veremos el caso de las referencias coránicas como un ejemplo especialmente elocuente sobre este hecho. Es conocida la importancia capital del Corán en el Islam como letra sagrada, palabra revelada por Dios a Muḥammad para servir de guía a los musulmanes de toda época, de ahí que en estas arengas las citas o referencias coránicas sean bastante habituales. La selección de las mismas se corresponde en buena parte con los fragmentos del Corán dedicados a legislar sobre el modo de actuar en la guerra en defensa de la religión, así como los beneficios que obtendrá el creyente que muera desarrollando esta noble tarea.

En la arenga de Ṭāriq, las alusiones al Corán no son excesivamente abundantes, pero sí lo suficientemente significativas como para llamar la atención sobre ello y detenernos en ver qué citas se han elegido y porqué. A continuación, recojo una a una cada referencia, viendo la *sūra* del Corán a la que corresponde y analizando el contenido de la cita cuando sea necesario.

Citas directas del Corán:

Corán, VIII: 46: "*¡No discutáis! Si no, os desanimaréis y se enfriará vuestro ardor!* (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم).

Aparece recogida literalmente en la *Imāma* y en Ibn Šabbāt [عوافتفشلوا وتذهب ريحكم لا تناز] y en Ibn Jallikān y al-Maqqarī, de un modo parcial [أمرا ذهبت ريحكم ولم تنجزوا لكم]. En el Corán, esta frase aparece inserta entre distintas recomendaciones a los creyentes que se enfrentan contra una tropa enemiga. Esta frase parece que es conocida en la oratoria militar pues, en la obra de Ibn Huḏayl, aparece en otra arenga, esta vez atribuida a ʻAlī b. Abī Ṭālib.[73] Llama la atención encontrar las mismas citas coránicas en la arenga atribuida a un personaje de la talla de ʻAlī[74] y la del beréber Ṭāriq b. Ziyād, lo que nos informa en cierto modo de la importancia que este último y sus hazañas tuvieron para los autores que optan por incluir o mantener esta referencia en sus versiones de la arenga.

73. Ibn Huḏayl (1937: 177). ʻAlī b. Abi Ṭālib fue el cuarto califa omeya de Damasco y ocupó el trono desde el año 655/34-661/40.
74. En su día, F. Tarhini llamó la atención sobre el carácter modélico de ʻAlī como guerrero musulmán, así como su elocuencia en los discursos militares: Tarhini (1990: 87).

Corán, IX: 120: "*Los medineses y los beduinos que acampan a su alrededor no deben quedarse a la zaga del Enviado de Dios ni preferir el bienestar propio al de él* (ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من العراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه)

Aparece recogida en Ibn Jallikān y al-Maqqarī de un modo parcial [غبوا بأنفسكم عن نفسي فلا تر]. En el Corán, ésta es una de las recomendaciones que se les hace a los Medineses y a los beduinos que luchaban junto al Profeta, para que no sufrieran ningún daño y todas sus buenas obras fueran tenidas en cuenta el día del Juicio. En el caso de Ṭāriq, también aparecerá recomendando a sus hombres que no miren más por su propia vida que por la de él, pues de ese modo ponen en peligro su salvación y la obtención de las valiosas recompensas que les enumera a continuación.

Corán, XCIV: 4: "*No te hemos infundido ánimo [...]* ***y alzado tu reputación?***" (ورفعنا لك ذكرك)**.**

En la versión de la arenga de Ibn Jallikān, seguida por al-Maqqarī, encontramos de un modo parcial una cita de este pasaje del Corán en el que se alude a la reputación que Dios le hizo alcanzar a Muḥammad al elegirlo para su misión profética. Como ya hemos indicado en alguna ocasión, las alusiones a la fama futura que alcanzarán los combatientes por una causa justa son comunes en estos textos. Ṭāriq, en este caso, trata de incentivar a sus hombres asegurándoles la ayuda de Dios en la batalla y recordándoles la fama futura que alcanzarán entre los musulmanes cuando logren la victoria. Además, les habla de la reputación, ya no sólo en esta vida, sino también en la otra, haciendo que la relevancia de su éxito sea aún mayor.

Referencias a versos del Corán:

Corán, VIII: 46: "¡Tened paciencia, que Dios está con los pacientes!" (واصبروا ان الله مع الصابرين).

Las referencias a este pasaje del Corán aparecen en todas las versiones de la arenga en diferentes momentos de la misma. La paciencia o perseverancia (الصبر) que ha de mostrar el creyente que lucha por su religión es una de las virtudes sobre la que se insiste en más ocasiones. En un contexto de *ŷihād*, con este término se hace referencia a la tenacidad en el combate y a la resignación sobre su destino. El creyente debe saber cuál es la causa por la que lucha y mantenerse firme en ella a pesar de las adversidades, por lo que se le recomienda ser paciente

ya que Dios le recompensará en la otra vida por los sufrimientos de ésta. En todas las versiones de la arenga, Ṭāriq aparece diciendo a sus hombres que no les queda más que ser perseverantes y mantenerse firmes (الصدق والصبر وليس لكم بالله الا) –en la versión de al-Turtūsī e Ibn Azrāq esto varía por la victoria otorgada por Dios (النصر من ربكم) –, pues ello les bastará para vencer al enemigo.

Otra alusión a esta resignación aparece tan sólo en la versión de la arenga de Ibn Jallikān y que sigue literalmente al-Maqqarī. Según éstos, Ṭāriq anima a sus hombres diciéndoles que si son pacientes durante lo más áspero de la batalla, después podrán disfrutar largamente de los beneficios obtenidos en ésta (قليلا استمتعتم بالأرفه الألذ طويلا واعلموا أنكم إن صبرتم على الأشق).

> **Corán, IX: 52:** "¿Qué podéis esperar para nosotros sino una de las dos contingencias más bellas?" (هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين).

Esta referencia al Corán no está del todo clara, sin embargo, parece existir cierta alusión a este versículo en una frase que incluyen todas las versiones de la arenga, excepto la de al-Yāfiʻī. Me estoy refiriendo al momento en el que Ṭāriq supuestamente dijo que se enfrentaría él mismo al rey de los cristianos y lo intentaría matar. Según Ṭāriq, su intención era alcanzarlo, si no caía antes muerto en el intento (طاغيتهم بنفسي لا أقصر حتى أخالطه أو أقتل دونه ا وإني صادم إلى). En esta afirmación, parece que se está aludiendo a estas dos "contingencias más bellas", término con el que el Corán se refiere a la muerte o a la victoria, las dos únicas opciones con las que cuenta el guerrero musulmán.[75] En el caso de Ṭāriq, por tanto, su firme intención en la batalla aparece como la propia de un buen creyente que lucha por su fe. Es más, en las versiones de Ibn Jallikān y de al-Maqqarī, la alternativa se ve reducida a una única opción, la victoria sobre el enemigo (حامل بنفسي على طاغية قومه لذريق فقاتله).

4. Conclusiones

¿Existe alguna originalidad islámica en la temática de estas arengas? ¿Nos proporciona un material muy alejado de lo que podemos encontrar en otros ámbitos espaciotemporales? A ambas preguntas les corresponde un no, si bien con ciertos matices. Las arengas de contexto islámico no muestran una originalidad

75. Ibn Huḏayl (1937: 181, n. 16).

especial, más allá de las peculiaridades basadas en su propia ideología musulmana (alusiones al *ŷihād*, referencias coránicas…). Por lo demás, observamos que existen unos patrones temáticos que se repiten una y otra vez, en todos los ámbitos, dadas las exigencias del contexto bélico específico en el que se pronuncian todas las arengas. Así, el análisis comparativo de los temas propios de estos discursos nos ha permitido corroborar el predominio de las semejanzas frente a las diferencias entre las arengas pronunciadas en distintos contextos, incluido el caso islámico. La razón de todo esto la encontrábamos en la introducción de este artículo, donde reflexionábamos sobre el proceso de escritura de la historia, en su carácter de reconstrucción y, por tanto, susceptible de ser alterado, tergiversado o simplemente influido por el contexto en el que surge. Esto permitía el que textos del mismo tipo, pero diferente origen o época, presentasen llamativas similitudes y coincidencias de fondo y forma. De este modo, la originalidad de cada texto surgiría de la capacidad retórica de cada autor a la hora de reconstruir el hecho relatado, en la elección de uno u otro recurso narrativo para embellecer su texto o la utilización de determinadas referencias o términos con el fin de despertar los sentimientos más diversos. Ahí es donde la historiografía nos proporcionará el material más original y de mayor calidad literaria, dependiendo siempre, como digo, de las capacidades mostradas por cada autor.

El estudio en este caso de la arenga atribuida a Ṭāriq b. Ziyād nos ha permitido observar unas peculiaridades que nos ayudan a refrendar en cierto modo lo dicho hasta ahora. Como sabemos, la mayor parte de las fuentes árabes no presentan la figura del beréber Ṭāriq b. Ziyād como el personaje fundamental de la conquista de al-Andalus, sino como delegado para tal efecto de Mūsà b. Nuṣayr, el jefe árabe. Sólo algunas fuentes interesadas en llamar la atención sobre la trascendencia del elemento beréber en los acontecimientos, resaltan la autoría de la conquista por parte de Ṭāriq. Sin embargo, como hemos podido comprobar, la arenga de Ṭāriq cumple con las exigencias que planteaba, por ejemplo, Ibn Huḏayl, como básicas de todo discurso pronunciado ante un ejército musulmán en un contexto de *yihād*. Asimismo, esta arenga presenta características similares a otros discursos militares atribuidos a otros personajes de fundamental trascendencia en el Islam, como ‘Alī b. Abī Ṭālib, entre otros. Todo esto confirma que la arenga de Ṭāriq, como producción historiográfica, participa de las características tópicas de este tipo de textos, sirviendo por tanto para ejemplificar el caso islámico en comparación con los discursos de otros ámbitos. Esta arenga pues, no sólo ha sido un texto de gran trascendencia a lo largo de los siglos, como pone de manifiesto su transmisión y permanencia desde las fuentes árabes premodernas hasta hoy, sino que es una excelente muestra de este tipo de discursos, ya que nos proporciona un material de enorme interés desde el punto de vista retórico e historiográfico.

Bibliografía

Fuentes primarias

Fatḥ al-Andalus (1994), *Fatḥ al-Andalus*, ed. L. Molina, Madrid.

Ibn al-Aṯīr (1979), *al-Kamīl fī l- Ta'rīj*, ed. C. J. Tornberg, Beirut.

Ibn al-Azrāq, *Badā'i' al-silk fī ṭabā'i'* al-mulk [www.alwaraq.net].

Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Ta'rīj* [www.alwaraq.net].

Ibn Huḏayl (1936), *L'ornament des ames et la devise des habitans d'el Andalus*, trad. L. Mercier, París.

Ibn Jallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-abnā' al-zamān* [www.alwaraq.net].

Ibn Kaṯīr (2000), *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, ed. M. Sayid Muhammad, El Cairo.

Ibn al-Qutiyya (1926), *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid.

Ibn al-Šabbat, *Ṣilat al-simṭ wa-simat al-murt fi šarḥ simṭ al-hadi fi l-fajr al-Muḥammadi* [www.alwaraq.net].

Al-Imāma wa l-siyāsa [www.alwaraq.net].

Al-Maqqari, *Nafḥ al-Ṭīb min gusn al-Andalus al-raṭīb* [www.alwaraq.net].

al-Nuwayri (1917), *Historia de los musulmanes de España y África por en-Nuguairí*, ed. y trad. M. Gaspar Remiro, Granada.

Al- Ṭurṭūšī, *Sirāŷ al-mulūk* [www.alwaraq.net].

al-Yāfi'ī, *Mir'at al-ŷanān wa-'ibrat al-yaqẓān* [www.alwaraq.net].

Bibliografía secundaria

Aa. Vv. (Eds.) (1960-2009), *Encyclopaedia of Islam* (2ª Edición), Leiden: Brill // Edición electrónica (Brill-Online).

Bachrach, B. S. (1985), "The practical use of Vegetius' De Re Militari during the Early Middle Ages", *Historian*, 47: 2, 239-255.

Badawi, E. M. y 'Abd Haleem, M. (2008), *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden-Boston.

Bliese, J. R. E. (1989), "Rethoric and morale: a study of battle orations from the central middle ages", *Journal of Medieval History*, 15, 201-226.

---- (1991a), "The courage of the Normans. A comparative study of battle rhetoric", *Nottingham Medieval Studies*, 35, 1-26.

---- (1991b), "When knightly courage may fail: battle orations in Medieval Europe", *Historian*, 53: 3, 489-504

Bonner, M. (2006), *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*, Princeton.

Campbell, B. (1987), "Teach yourself how to be a general", *The Journal of Roman Studies*, 77, 13-29.

CARLÉ, Mª C. (1991), "Los miedos medievales (Castilla, siglo XV)", The Journal of Roman Studies, 77, 13-29.

CARMONA CENTENO, D. (2009), "Épica, historiografía y retórica: la *epipólesis* a diferentes naciones en la historiografía grecolatina", *Talia Dixit,* 4, 1-28.

CATIGNANI, S. (2004), "Motivating Soldiers: The example of the Israeli Defense Forces", *Parameters*, 34, 108-121.

CORTÉS, J. (Ed. y trad.) (1999), *El Corán*, Barcelona.

EHRHARDT, C. T. H. R. (1995), "Speeches before battle?", *Historia: Journal of Ancient History*, 44: 1, 120-121.

FIERRO, M. (2008), «Los pecados de los musulmanes: contrición, compasión y castigo», en A. I. Carrasco Manchado y Mª P. Rábade Obradó (Coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, 327-357.

FIRESTONE, R. (1999), *Jihad: the origin of holy war in Islam*, New York.

FLEISCHMAN, S. (1983), "On the representation of History and Fiction in the Middle Ages", *History and Theory*, 22: 3, 278-310.

FLORI, J. (2004), *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y religión en el cristia-nismo y el Islam*, trad. R. G. Peinado Sataella, Granada.

GARCÍA FITZ, F. (2003), *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas*, Madrid.

---- (2008), "La arenga militar en la historiografía de las cruzadas: la ideología patente", en J. C. Iglesias Zoido (Ed.), *Retórica e Historiografía: el discurso militar en la historiografía desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*, Madrid, 429-536.

GARCÍA SANJUÁN, A. (2008), "Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico", en M. Fierro y F. García Fitz (Eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid.

HANNOUN, A. (2001), *Colonial Histories, Post-Colonial Memories. The Legend of the Kahina, a North African heroine*, Portsmouth.

HANSEN, M. H. (1993), "The Battle exhortation in Ancient historiography. Fact or fiction?", *Historia: Zeitschirift für Alte Geschichte*, 42: 2, 161-180.

AL-HARRAS, ʻA. S. (1968), "Juṭbat Ṭāriq ibn Ziyād min ŷadīd", *Da'wat al-ḥaqq*, 5, 126-129.

IGLESIAS ZOIDO, J. C. (1996-2003), "La arenga militar en Jenofonte: a propósito de Ciropedia 3.3.48-55", *Norba. Revista de Historia*, 16, 157-166;

---- (2000), "¿Se pronunciaron realmente las arengas de Tucídides? El testimonio de Th. VII, 61-70", *Athenaum (Pavia, Italy)*, 88: 2, 515-528.

---- (2007a), "Fantasmas del pasado frente a soldados del presente: retórica e historiografía en el nuevo enfoque cultural de la historia militar grecolatina", *Talia Dixit*, 2, pp. 221-233.

---- (2007b), "Retórica e Historiografía: la arenga militar", en J. C. Iglesias Zoido (Ed.), *Retórica e Historiografía. El discurso militar en la Historiografía desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*, Madrid, 10-53.

Jafaŷī, M. ‘A. M. (1962), *Qiṣṣat al-adab fīl-Andalus*, Beirut.

Karapli, K. (1993), “Speeches of Arab leaders to their warriors according to Byzantine texts”, *Graeco-Arabica*, 5 (Fourth International Congress on Graeco-Oriental and Graeco-African studies), 233-242.

Keitel, E. (1987), “Homeric antecedents to the *cohortatio* in the ancient historians”, *Classical world*, 80: 3, 153-172.

Landau-Tasseron, E. (2004), “On the reconstruction of lost sources”, *Al-Qantara*, 25: 1, 45-91.

Lane, E. W. (1863), *Arabic-English Lexicon by Edward William Lane*, London [Recurso online: http://www.tyndalearchive.com/TABS/Lane/].

Makkī, M. (1957), “Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana”, *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 5, 157-248.

Miller, R. F. (2008), *In words and deeds. Battle Speeches in History*, Nueva York.

Molina, l. (2006), “Técnicas de amplificatio en el Muqtabis de Ibn Hayyan”, *Talia Dixit*, 1, 55-79.

Morabia, A. (1993), *Le Gihad dans l’islam médiéval*, Paris.

Noth, A. (1989) en colaboración con l. i. conrad, *The early Arabic historical tradition: a source-critical study*, trad. M. Bonner, Nueva Jersey.

Paniagua Aguilar, D. (2007), “La arenga militar desde la perspectiva de la tradición polemológica grecolatina”, *Talia Dixit*, 2, 1-25.

Pritchett, W. K. (1994), “The General’s Exhortations in Greek Warfare”, en *Essays in Greek History*, Amsterdam, 27-109.

---- (2002), *Ancient Greek Battle Speeches and a Palfrey*, Amsterdam.

Robert, J. C. (2002), *La doctrine du butin de guerre dans l’islam sunnite classique*, Perpignan.

Storelli, X. (2009), “Les harangues de la Bataille de l’Étendard”, *Médievales*, 57, pp. 15-32.

TarḤĪnĪ, F. (1990), *Adab al-Jiṭāba fi ṣadr al-islām*, Beirut.

Verbruggen, J. F. (1977), *The Arto f Warfare in the Western Europe during the Middle Ages*, Amsterdam-Nueva York-Oxford.

Vercellin, G. (2003), *Instituciones del mundo musulmán*, Barcelona.

Viguera, Mª J. (Coord.) (2000), *Historia de España de Menéndez Pidal*, vol. VIII: 3, Madrid.

al-ŶanabĪ, H. Y. (1984), *Tanzimat al-ŷayš al-‘arabī al-islāmī fī l-‘aṣr al-umawī*, Bagdad.

La visión de al-Andalus y los musulmanes en los cronistas de la Alta Edad Media hispana*



Silvia Nora Arroñada
Universidad Católica Argentina
SECRIT-CONICET

Las crónicas hispanas altomedievales son innegablemente herederas de las tardoantiguas y especialmente de las redactadas durante la dominación visigoda. La mayor parte de las características de éstas se verifican en las que se elaboraron en las primeras épocas de la Reconquista, por ello señalaremos brevemente estos elementos distintivos para analizar dentro de este marco la visión que proyectan sobre el musulmán y el mundo andalusí.

Los rasgos esenciales de la cronística visigoda se pueden rastrear claramente en las obras de Paulo Orosio, Hidacio, Juan de Bíclaro y San Isidoro de Sevilla. En primer lugar se destaca el providencialismo agustiniano como enfoque histórico. En "La ciudad de Dios" el eje central de la historia es el Creador y su presencia se manifiesta en un desarrollo histórico ordenado, lógico, con fases bien definidas y un fin previsto y en la visión de las acciones humanas con un sentido de premio o castigo divino. Todo lo que hace el hombre como ser individual o como pueblo tiene una consecuencia moral y más allá de los errores humanos el fin de la historia está cargado de un sentimiento de esperanza, lo que demuestra una concepción teológica de la historia.

La consecuencia directa de este planteo es una concepción lineal del tiempo,

* El presente artículo está basado en una ponencia que presenté en el congreso "ALMANZOR Y SU EPOCA", celebrado en CORDOBA (ESPAÑA) del 14-18 de octubre de 2002. Si bien no es el texto exacto, lo sigue en gran parte.

donde el inicio está marcado por la Creación y el epílogo por el Juicio Final. La cronología servirá como marco referencial, como criterio de ordenación de los acontecimientos históricos y como hilo que engarza los sucesos más variados. Si se parte de la base de que el mundo entero es obra de Dios y todos los hombres proceden del mismo tronco, el objeto de la historia cristiana no será sólo un pueblo sino toda la humanidad. Sin embargo, a medida que se va desarrollando el género cronístico, comienza a experimentarse un proceso de regionalización. Esta reducción paulatina del objeto histórico se comprueba en las crónicas visigodas. Orosio escribe una historia universal, Hidacio toma como base la historia imperial pero incorpora noticias y experiencias personales sobre la actuación de los germanos en Hispania, Juan de Bíclaro considera a la monarquía visigoda como representante de la legalidad hispana y por tanto sitúa en el mismo nivel de interés e importancia al Imperio Romano y al reino visigodo. Finalmente San Isidoro hace historia *totius Hispaniae* al dedicarse solamente a godos, vándalos y suevos, inaugurando así un tipo de historiografía independiente del Imperio.

Otra característica del género cronístico de esta época es que los hechos que se relatan son de carácter político y militar, así sea de un pueblo, de una región o de una persona. Eventualmente se les intercalan algunas noticias sobre aspectos religiosos y referencias variadas como fenómenos naturales o detalles de construcciones de edificios, todo ello descripto sin ninguna pretensión literaria o preocupación estilística. Se considera a la crónica como un género austero, frío y árido. El cronista sólo atiende al hecho puntual y al año en que sucedió. Esta pobreza narrativa se condice con idéntica pobreza léxica y una casi completa impersonalidad. El cronista se ajusta a los moldes establecidos y repite las fórmulas sintácticas heredadas, sin aportar apenas elementos propios. Sólo se deslizará el sello personal en la narración de los hechos que le son contemporáneos; allí aparecerán las noticias originales e inéditas, provenientes de la vivencia particular y de su interpretación propia.

Junto a este rasgo se comprobará la compilación de obras anteriores sin citarlas. Era común que el cronista copiase o resumiese pasajes de las fuentes manejadas y no declarase su origen. Se extraían fragmentos de una obra, se los mezclaba con los de otra, se abreviaban unos terceros y así se llegaba a la construcción de un texto, resultado de las más heterogéneas combinaciones.

Las crónicas altomedievales

Todas las características enunciadas hasta aquí serán continuadas por las cuatro crónicas redactadas en España en la Alta Edad Media: la mozárabe del 754, la albeldense, la de Alfonso III –en sus versiones rotense y ovetense– y la de Sam-

piro.[1] Las tres últimas fueron escritas en el norte de España y reflejan la posición oficial del reino astur-leonés, mientras que la primera es el resultado de la visión cristiana desde tierras de al-Andalus y abarcando un período histórico más corto que las anteriores.

La *Crónica mozárabe de 754* es anónima.[2] Sin embargo, no cuesta mucho descubrir que su autor era un cristiano, probablemente clérigo de Toledo, dados los pormenores que refiere sobre la ciudad e iglesia toledanas. La narración comienza en el reinado del visigodo Sisebuto (612-621) y si bien se centra en un período de apenas 150 años, su singularidad se halla en el relato alternado de tres dominaciones: la bizantina, la árabe y la cristiana occidental. Si bien se presentan los hechos dentro de un entorno universal, dado por la referencia a los sucesos de Oriente, el centro del relato histórico serán los acontecimientos de al-Andalus. En cuanto a los rasgos historiográficos citados anteriormente, se puede decir que esta es la crónica que más se aleja de ese modelo, sobre todo en lo que respecta al estilo literario. Primeramente porque usa imágenes alegóricas y una profusa adjetivación, distanciándose del estilo austero y seco de la cronística visigoda.

La visión de los personajes musulmanes que nombra, tanto sean los califas de Oriente como los gobernadores de al-Andalus, es por momentos es muy negativa, cargando las tintas sobre la crueldad de sus personalidades, aunque en otros casos resalta sus virtudes guerreras o su estirpe; lo que nos llevó a preguntarnos si el cronista simpatizaba con algún sector islámico. En principio, se puede observar una cierta simpatía hacia los musulmanes pertenecientes al grupo qaysí sirio y una mayor tendencia a desvalorizar a los yemeníes medineses. Esta inclinación se advierte en las descripciones de los personajes: por ejemplo frente a la apología de la figura del califa omeya Yazid I se oponen las críticas al valí pro-medinés Abd al-Malik. Cabría preguntarse por qué se da esta tendencia: ¿estaría el autor

1. Para un panorama de la historiografía de esta época pueden consultarse los trabajos clásicos de: B. SANCHEZ ALONSO, *Historia de la historiografía española*. Madrid, CSIC, 1947; E. BENITO RUANO, "La historiografía en la Alta Edad Media Española. Ideología y estructura", en *Cuadernos de Historia de España* XVII, (1952), pp. 50-104; M. GOMEZ MORENO, "Las primeras crónicas de la Reconquista", en *Boletín de la Academia de la Historia* 100 (1932), pp. 562-623, C. SANCHEZ ALBORNOZ, *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII-XII)*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1967, M. DIAZ Y DIAZ, *De Isidoro al siglo XI: ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona, El Albir, 1976; o los más recientes de C. ORCASTEGUI y E. SARASA, *La Historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V-XIII*. Madrid, Cátedra, 1991; L. R. MENENDEZ BUEYES, *Reflexiones críticas sobre el origen del Reino de Asturias*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001.
2. Edición de J.E. LOPEZ PEREIRA. *Crónica mozárabe de 754*. Madrid, Anubar, 1980.

vinculado a algún grupo andalusí?, ¿su visión respondería a que las fuentes utilizadas para la redacción de su obra provenían de alguno de esos clanes? o ¿será sólo una coincidencia las alabanzas a las figuras qaysíes? Es una pregunta de difícil respuesta ya que al desconocer la identidad del mozárabe, no podemos reconstruir sus vínculos sociales y percibir a través de ellos sus inclinaciones.

El mayor aporte que hace esta crónica a la historiografía altomedieval quizás sea que es la única fuente cristiana de al-Andalus que transmite los acontecimientos de la primera mitad del siglo VIII y narra aspectos de la vida y costumbres andalusíes y del califato de Oriente. Por ella conocemos que uno de los primeros problemas que debieron enfrentar las nuevas autoridades fue la administración de las tierras y la fiscalidad, tema que trajo aparejados los conflictos entre árabes y beréberes que refiere posteriormente. También por ella sabemos del avance musulmán en la Galia entre el 720 y el 740.

Situados ya del otro lado de la frontera, la primera fuente cristiana que se redacta en el norte es la *Crónica albeldense*.[3] La paternidad de este texto ha sido muy discutida. Gómez Moreno, quien publicó la primera edición crítica de la misma, la supone obra de un monje riojano basándose en la preferencia del autor por lo relacionado con esta comarca y el conocimiento tan riguroso sobre los condes castellanos y alaveses. En cambio, Menéndez Pidal y Sánchez Albornoz creen que la crónica fue redactada en Oviedo y con la misma intención regia que animó a su continuadora, la de Alfonso III.

Quizás sea la alusión a la libertad el elemento más original que plantea esta crónica. Esto se observa cuando el cronista habla de Pelayo y su enfrentamiento con los musulmanes diciendo que gracias a él "se devolvió la libertad al pueblo cristiano".[4] Refiere la gesta del caudillo astur como una rebelión contra los sarracenos más que una gesta guiada por la idea de restauración de la monarquía gótica. Recuero Astray ha resaltado esto al interpretar la actitud de Pelayo como "la denuncia de aquel pacto que había sido impuesto por los invasores y que supuso el sometimiento de los antiguos habitantes de la Península al Islam, pasando a ser 'siervos adquiridos por medio de las armas".[5]

3. Para las crónicas altomedievales del norte peninsular seguimos la edición de J. GIL FERNANDEZ y J. I. RUIZ DE LA PEÑA (eds), *Crónicas asturianas*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985.
4. *Ibidem*, p.247.
5. M. J. RECUERO ASTRAY., *Orígenes de la Reconquista en el Occidente peninsular*. La Coruña, Universidad de La Coruña, 1996, p. 75.

En el final de la obra aparece un agregado elaborado en 883. Esta ampliación fue titulada por Gómez Moreno como *Crónica profética* por el fragmento redactado en torno al augurio del fin del poder islámico en España. Se cree que esta convicción provino del sur, seguramente aportada por un clérigo mozárabe que reinterpretó el vaticinio de Ezequiel a favor de los cristianos astures. Según ésta Israel habría de dominar la tierra de Gog, pero por su olvido de Dios, posteriormente sucumbiría. La labor del cronista consistió entonces en reemplazar a Israel por Ismael, tronco del cual descienden los árabes, y a Gog por los visigodos, cuyo poder es continuado por la monarquía astur. Así se suscitó la esperanza de un fin cercano de la dominación islámica que, además, venía a encajar perfectamente con los sucesos del momento, tan favorables a los cristianos. Todo indicaba un seguro cumplimiento del vaticinio, que de acuerdo a los cálculos se consumaría el mismo año en que se fijó por escrito, o sea el 883.

La importancia de esta adición viene dada también por otros fragmentos que la componen y que la convierten en la fuente cristiana del norte que más espacio dedica a la España islámica. En ella se expone la genealogía de los sarracenos, partiendo de Sara hasta llegar a Mahoma y enlazándola con los califas de Oriente. También se desarrolla con detalle las sucesivas incursiones de Tarif, Tariq y Muza y se presenta la lista de los gobernantes árabes con la indicación precisa de los años y meses de duración de su mandato.

Desde el punto de vista cristiano, la *Crónica de Alfonso III* es la más representativa de los planteamientos ideológicos y políticos oficiales. A diferencia de las obras anteriores, ésta es exclusivamente nacional, ya que narra sólo la historia de los reyes asturianos en tanto continuadores de los visigodos. El período que abarca comprende desde el reinado de Wamba (672) hasta Ordoño I (866). Responde en todo momento a la intención de marcar la continuidad visigótica de los reyes astures y sobresale un claro sentimiento antivitizano. Aporta detalles sobre el pacto entre vitizanos y musulmanes y se extiende en describir la época de Pelayo. Las cualidades que en la crónica se adjudica a la figura de Pelayo reflejan la pertenencia del autor al sector eclesiástico y su concepción personal del liderazgo.

No menos interesante es el párrafo que dedica a la invasión de los normandos porque además de aportar datos sobre un acontecimiento que no encontramos en otras fuentes cristianas, nos revela la posición con respecto al "otro", sea éste normando o musulmán. Primero demuestra cuán exitosamente rechazaron los cristianos el ataque normando y luego lo contrapone a la gran masa de población islámica que murió en Sevilla tratando infructuosamente de evitar el asedio. Tras destacar esta diferencia, observa "Pero ahora volvamos a nuestro asunto", dando a entender que lo que suceda en el sector árabe no tiene mayor trascendencia y es sólo una desviación de los temas que sí importan.

Será la *Crónica de Sampiro* la que cierre esta visión de las fuentes hispanas altomedievales.[6] La denominación se debe a su autor, obispo de Astorga y notario real del rey Vermudo que narra los principales acontecimientos sucedidos desde el reinado de Alfonso III hasta la época de Vermudo II. Si bien continúa las crónicas anteriores ya no pone el acento en el neogoticismo sino más bien en mostrar cómo la monarquía leonesa se ubica frente a la realidad islámica.

El cronista aporta datos útiles para conocer ciertos sucesos que no comentan las fuentes árabes contemporáneas como la malograda aceifa que realizó Al Mundhir contra León o la expedición que llevó adelante el rey García por tierras de al-Andalus en la que apresó al jefe musulmán y trajo como botín un gran número de esclavos.

Toda la verborragia que exhibió en estos episodios, la ahorró en referencias a las campañas de Almanzor. De todas las que el amirí realizó en tierras cristianas, sólo da cuenta de la que se dirigió a Santiago de Compostela y en una versión muy arreglada. Se refiere al líder cordobés como "rex alcorexí", sin dar su nombre en ningún momento. Sólo explica que llegó a Galicia a través de Portugal y cuando se aproximaba a la iglesia del apóstol comenta "reprobándolo Dios, regresó aterrado". Esta ausencia de noticias no sólo se da con Almanzor, sino con toda figura de al-Andalus, ya que las fuentes cristianas siguen el hilo de la sucesión de los reyes cristianos, y los enemigos serán nombrados en tanto y en cuanto aporten un matiz positivo a la monarquía.

El gran valor que tiene la obra de Sampiro es que es la única crónica cristiana contemporánea a esta época y desde el punto de vista de la seriación de las fuentes, constituye el puente entre dos etapas: la primitiva y regionalista del reino astur y la más abarcadora y elaborada que se da a partir del siglo XII, centrada ya en el poder castellano.

La visión de los musulmanes en las crónicas altomedievales

Una primera aproximación a este tema nos la puede proporcionar el análisis terminológico.[7] En las crónicas del norte los musulmanes aparecen citados con las siguientes expresiones: árabes, moros, sarracenos, agarenos, ismaelitas y caldeos.

6. Seguimos la edición de J. PEREZ DE URBEL, *Sampiro. Su crónica y la Monarquía leonesa en el siglo X*. Madrid, Escuela de Estudios Medievales, 1952.
7. Para una visión similar desde el punto de vista de las fuentes islámicas puede verse el trabajo de E. LAPIEDRA GUTIERREZ, Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos. Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil Albert", 1997.

Los dos primeros vocablos –árabes y moros– responden a un concepto de origen territorial, en cambio los siguientes tienen un matiz más vinculado a lo religioso o tribal. En la *Crónica albeldense* hay un apartado titulado "la sucesión de los sarracenos" que comienza con la siguiente explicación sobre sus orígenes: "Los sarracenos creen falsamente que proceden de Sarra; en verdad son más bien agarenos, por Agar, e ismaelitas por Ismael, el hijo de Abraham y Agar".[8] En otros casos se advierten ciertos errores sobre el "otro" como cuando en la *Crónica de Alfonso III* al hablar de la conquista comenta "Por todas las provincias de España pusieron gobernadores, y durante varios años pagaron tributo al rey de Babilonia",[9] refiriéndose al califa de Damasco.

En cambio el mozárabe, seguramente por su contacto directo y cotidiano con los invasores y el acceso a fuentes que no poseían los cristianos del norte, ofrece una visión bastante amplia y ajustada de la realidad andalusí. En primer lugar demuestra además estar al tanto de la situación política y militar del califato de Damasco cuando narra los acontecimientos de al-Andalus en forma paralela a los sucesos de Oriente. Por otro lado reconoce que desde el inicio en el sector musulmán hay dos grupos diferenciados: los árabes y los beréberes (citados estos últimos bajo el nombre de "mauri" o moros), refleja los enfrentamientos entre ellos, la crueldad de sus venganzas y el desprecio de los primeros hacia los segundos. Se podría decir que el autor se hace eco de este sentimiento de superioridad árabe cuando narra el levantamiento beréber en el norte de Africa en época del califa Hixam. Al producirse el encuentro de ambos ejércitos comenta "... los moros, en gran número, bajan de las montañas para luchar, desnudos y ceñidos tan solo de unos colgantes ante las partes pudendas....al mostrar los moros su negro color sobre unos hermosísimos caballos y rechinar sus dientes blancos, los caballos egipcios al punto se encabritan ....cuando cargaban con más empeño, asústase ... la caballería arábiga al ver el color de la piel de los moros y emprende la huida, causando su muerte y la de los jinetes".[10] En este párrafo se destaca, con un matiz peyorativo, la primitiva vestimenta de los beréberes y se insiste en el color oscuro de su piel como un elemento que provoca temor.

La adjetivación, las virtudes y los defectos que los cristianos asignaban a los musulmanes también son significativos de la visión del otro. Mahoma será la figura preferida por los cronistas para cargar las tintas contra el enemigo. En general se lo presenta como un profeta falso e inicuo. La albeldense lo expresa así "el

8. GIL FERNANDEZ et ali, p. 255.
9. *Ibidem*, p. 200.
10. LOPEZ PEREIRA, pp. 107 y 109.

nefando Mahoma predicó en Africa la iniquidad de su ley a pueblos ignorantes".[11] Esta frase es demostrativa no sólo del desconocimiento de los lugares por donde predicó el profeta, sino también de la visión hostil y peyorativa de los pueblos de Africa.

Sobre el carácter de los árabes se despliega una serie de adjetivos mayormente negativos tales como: vengativos, engañosos, astutos, cobardes, llenos de ira, traidores, destructores de la santa fe, infestación gentil, características que hacen referencia mayormente al ámbito de lo moral y religioso, y en algunos casos a la esfera político-militar. Sólo sobre este último espacio los cristianos les reconocen alguna virtud. Mientras en el caso del mozárabe citamos los desinteresados elogios hacia varios califas, en las crónicas del norte las alabanzas no son tan gratuitas. Se enaltecen esas virtudes para mostrar luego que los cristianos vencieron con creces a tan magnífico rival, como lo hace Sampiro al relatar la victoria de Ordoño II en San Esteban de Gormaz.

Las figuras musulmanas que aparecen en las crónicas, son en su mayoría valíes, emires o califas, es decir, personajes que ejercen el poder político. En segundo lugar, en cuanto a la frecuencia con que son mencionados, aparecen los generales o jefes militares y solamente una vez se habla de un líder religioso. Esta primacía de las personalidades político-militares está vinculada con el tipo de fuente, ya que las crónicas narran hechos en donde el acento está puesto en la lucha contra el infiel, por lo tanto, serán necesariamente las figuras relacionadas con ese conflicto las que dominen la escena. La descripción que se hace de los gobernantes árabes varía según la fuente. En las crónicas del norte apenas si se aclara el tiempo que gobernaron o de quién eran hijos; en cambio en la mozárabe se traza un perfil de la figura. En la albeldense y en la crónica de Alfonso III, en cambio, aparecen otras figuras que no se encuentran en la mozárabe. Nos referimos a los muladíes que tuvieron una actuación destacada en los momentos inmediatos a la conquista. Será sobre todo la familia de los Banu Qasi la que monopolizará la atención y, en segundo término, la figura de Mahamud, muladí de Mérida. Esto se debería probablemente a que por su ubicación en las zonas fronterizas con los reinos cristianos tendrían más familiaridad con los cronistas. En los dos casos sus apariciones estarán motivadas por la rebeldía de ambos contra el emir pero el alcance de su mención por parte de los cronistas va más allá de ese hecho. No se limitan solamente a exponer estos levantamientos sino que hacen hincapié en que los reyes astures del momento les brindaron su apoyo y amistad,

11. GIL FERNANDEZ et ali, p. 242.

siendo luego traicionados por aquéllos; remarcando así una de las características que muchas veces se adjudica al enemigo musulmán que es la deslealtad. Acto seguido se explayan en mostrar cómo esa traición es duramente castigada por los monarcas cristianos y las humillaciones que deben padecer los traidores para conquistar nuevamente la confianza real.

Otra figura que aparece repetidamente en las crónicas cristianas es la de Munuza, a quien señalan como compañero de Tariq, gobernador de Gijón y "uno de los cuatro generales que ocuparon por primera vez las Españas". Además de subrayar su traición a Pelayo y la vileza de apresar a su hermana por medio de un engaño, se le asigna el rasgo distintivo de la cobardía, remarcado en el pasaje posterior a Covadonga que se cierra con su muerte.

Otras veces la mención a algún personaje musulmán será utilizada como excusa para ensalzar la generosidad de los monarcas cristianos, como es el caso de Mozeror, gobernador de Talamanca, al que Ordoño I luego de derrotarlo, deja partir en libertad junto a su mujer.

Dijimos antes que en estas crónicas se hace referencia solamente una vez a una figura religiosa y al igual que los casos anteriormente citados esta mención tampoco es gratuita. El personaje en cuestión es Ibn al Qitt, un pretendido enviado divino o "Mahdi" que predica la guerra santa y anuncia que expulsará a los cristianos de Zamora, arrastrando consigo a muchos beréberes en su empresa. La gesta terminará con la muerte de este pseudo-profeta. El porqué de la referencia a este personaje es fácil de adivinar: este levantamiento dio origen al famoso episodio de la "Jornada del foso de Zamora", suceso que permitió asegurar a Alfonso III la frontera del Duero. Y sin duda es esta realidad la que quiere transmitir el cronista; no le interesa la figura del *mahdi* en sí mismo, y de hecho no menciona ninguna característica de su persona, sino en cuanto este suceso le permite enaltecer al monarca y demostrar su superioridad sobre los musulmanes.

Interesante también será la descripción que en las crónicas de esta época encontramos sobre la figura de Almanzor. Hablamos antes de la visión tan desdibujada que transmite Sampiro. Se lo denomina con el título de "rey alcorrexi", atribuyéndosele una jerarquía equivocada; sólo se refiere su campaña hacia Compostela y se lo retrata como un hombre que retorna "aterrado" por la reprobación divina ante su audacia de llegar hasta la tumba del apóstol. Conociendo la obra de gobierno y los éxitos militares del amirí, se hace difícil imaginar esta visión que transmite el cronista leonés. Evidentemente hay una intención de minimizar su figura, restar importancia a sus logros y adjudicarle como único elemento distintivo de su persona el temor de Dios. Las características que se atribuyen a su persona más bien deberían aplicarse a los cristianos: el terror, la deslucida imagen del gobernante, la falta de logros militares. Es un mecanismo psicológico que se da a nivel personal y que aquí se extiende a un hecho social consistente en pro-

yectar en el otro los propios defectos, como una manera de rechazarlos y de no aceptarlos para sí porque reconocerlos en uno mismo resulta doloroso.

Si bien es cierto que las crónicas cristianas callan muchos acontecimientos que no les conviene señalar, no hay por ello que desdeñar la capacidad de conocer otras perspectivas que ellas nos ofrecen sobre el "otro". Sin duda el autor mozárabe es quien más nos ilustra sobre distintos aspectos de la realidad andalusí. Además de los detalles mencionados antes sobre el desarrollo de la conquista musulmana y la distinción entre árabes y beréberes, describe el botín que obtiene Muza y que suscita los recelos del califa, narra el episodio de la unión de Abd-al-Aziz con la viuda de Rodrigo. También algunos aspectos vinculados a lo institucional como el sistema sucesorio, la asociación al trono de los familiares del califa, la designación de los valíes de al-Andalus y del Magreb. Por él tendremos conocimiento de varios asuntos económicos. Uno de ellos será el tema del botín. Unas veces se dice que éste es remitido al tesoro público y en otras ocasiones se habla del reparto entre las tropas, con lo cual se ve claramente cómo desde el comienzo de la conquista se da una dicotomía con respecto a este punto y se vislumbran los conflictos que traerá aparejados. Se comenta la organización de un sistema impositivo en al-Andalus y señala las ocasiones en que los valíes duplicaban los tributos a los cristianos o los casos en que algún gobernante árabe huía con el tesoro público durante las guerras de facciones.

Especialmente interesante es el párrafo que el mozárabe dedica a describir un sistema que podría considerarse como un antecedente del régimen de parias. Es la época del califa Marwan en Oriente, cuando en medio de las luchas civiles de fines del siglo VII, éste paga durante nueve años una cantidad en sueldos de oro al emperador bizantino "para que le prestase ayuda militar o no le opusiese obstáculos, y una mula arábiga con telas de cama de seda, diariamente, en señal de paz, para no ser estorbado".[12]

Muy sugerente es el paralelismo que hemos hallado, aunque no está expresado de tal manera por el autor, entre las narraciones de la conquista musulmana de España y el enfrentamiento entre los bizantinos y los persas con que se inicia la crónica. En primer lugar al emperador bizantino Heraclio se le adjudicará el pecado de orgullo por presumir de su victoria ante el persa Cosroes y como consecuencia de ello será castigado con la invasión de los eslavos en Grecia y de los árabes en Siria. Idea similar encontramos en la explicación de la caída de España a causa de la soberbia y ambición del rey Rodrigo. Heraclio llega al poder a través de un

12. LOPEZ PEREIRA, p. 53

golpe contra Focas y Rodrigo también ocupa el trono en virtud de una revuelta.

En segundo lugar la manera en que los árabes se apoderan de Siria es definida por el autor como “no tanto por una invasión declarada cuanto por sus reiteradas algaradas”[13] y al referir el ataque sobre España también habla de varias expediciones.

La época de Heraclio se resuelve con su caída en la derrota de Gabata, la muerte de su hermano en la batalla y el ejército bizantino destrozado, mientras que en Guadalete algo similar sucede con Rodrigo, su trono y su patria. Luego de vencer a Heraclio, los árabes colocan su reino en Damasco ”la ciudad más suntuosa de Siria”; mientras que al vencer a Rodrigo se instalan “en Córdoba, ciudad que de antiguo llevaba el título de Patricia, que siempre fue la más rica entre otras ciudades próximas y que dio al reino visigodo los primeros frutos delicados”.[14]

Los cronistas altomedievales

Otra manera de acercarnos a un mayor conocimiento y a una justa valoración de las fuentes cristianas es en la comparación con sus contemporáneas árabes. La figura del cronista y sus características es un interesante punto de partida. En el caso de los cristianos, todos ellos son clérigos y esto, inevitablemente, debía ser así porque en aquella época eran los únicos que recibían la educación adecuada para desarrollar esa tarea.

Del mozárabe se cree que vivió en Córdoba y Toledo y probablemente redactara su crónica en esta última ciudad, dadas la frecuentes citas de los documentos conciliares toledanos, a los que debió acceder habitando allí. La albeldense fue escrita por un monje que, según algunos vivía en un monasterio riojano y según otros cercano a la corte asturiana. Sobre la de Alfonso III sabemos que se redactó en la corte ovetense y la de Sampiro en la corte leonesa. En definitiva si consideramos la hipótesis de que la albeldense se redactó en círculos cercanos a la corte, debemos concluir que todas las crónicas cristianas altomedievales tienen su origen en un ámbito cortesano y ciudadano.

Otro rasgo común a estos cronistas es que a ninguno de ellos se los puede definir como “historiadores de oficio” o profesionales de la historia, ya que nunca aparecen como funcionarios que perciben regularmente un sueldo o una recompensa por dicha actividad. Esto podría deberse a que su labor redactora la

13. Ibidem, p. 29.
14. ibid., p. 73.

desarrollaban como un complemento a otras funciones por las que sí recibían una retribución. Así se observa en la figura de Sampiro, quien comienza su actuación en la corte como notario y consejero real, luego es designado merino del rey y finalmente se le encomienda el obispado de Astorga. Su actividad de cronista pasaba así a un segundo plano.

En contrapartida el perfil de los cronistas musulmanes es muy variado. En primer lugar la formación que recibían era muy vasta. Su volumen de conocimientos era prolífico y era frecuente que dominasen varias disciplinas como el derecho, la poesía, la filología, la medicina y la historia. En muchos casos viajaban a Oriente y retornaban a al-Andalus con un acervo cultural y científico que luego difundían a través de la enseñanza. Aún en los casos en que dicho viaje no se concretaba, tenían a su disposición un patrimonio bibliográfico que les permitía alcanzar una pródiga educación. Su labor de historiadores la compartían con otros cargos, así al-Faradi fue además cadí, Ibn Habib fue muftí, el primero de los Razi había sido comerciante, al-Gazal era poeta, Ibn Qutiya miembro de la *shurta* y Arib ben Said gobernador de una cora. Esta situación se debe en parte a la visión que tenían los musulmanes de la historia. Se la consideraba una disciplina auxiliar, que no se practicaba de manera severa y solemne, ni al estilo de una enumeración de reinados, sino que su objetivo principal era satisfacer la curiosidad de un pueblo ávido por conocer novedades e informarse sobre su reciente pasado histórico en tierras de al-Andalus. A esto vendrán a sumarse como elementos tonificantes la protección que durante la época califal se dará a los estudios históricos y la importancia que tendrá Córdoba como centro cultural en ese período. Esto último ya está marcando una diferencia importante porque el acceso a las fuentes orales y escritas, la posibilidad de contar con bien provistas bibliotecas, y el acceso a las obras clásicas y novedosas que había en Córdoba, superaba con creces al que se tenía en la capitales del reino astur o leonés. Ni el acervo cultural ni la situación política y económica, ni la disposición y preparación de los lectores favorecían a los cristianos para escribir historia. Mientras en al-Andalus se disfrutaba de una época de oro, en la que la seguridad interior y externa del territorio y el bienestar económico permitían dedicar tiempo y espacio a este tipo de obras, del lado cristiano las divisiones internas, las adversidades en la lucha contra el infiel, y los mermados recursos económicos resignaban toda posibilidad de distraerse en esta clase de actividades. Sólo una minoría de monjes que copiaban en sus aislados cenobios rurales las obras antiguas que habían podido rescatar y un grupo de clérigos letrados que vivían en las escasas sedes episcopales o en la corte real, cultivaban las letras y trataban de mantener la cultura clásica.

Pero no debemos atribuir solamente a esta situación coyuntural la diferencia entre una historiografía y la otra; también hay una clara disparidad que nace de la

forma de ser de cada pueblo. Del lado cristiano se arrastra una tradición historiográfica que considera ideal cierto tipo de géneros históricos que ponen el acento en la brevedad de la narración y en la atención a hechos políticos, militares y religiosos. Esta visión conduce a considerar como los tipos históricos paradigmáticos a las crónicas y los anales.

Del otro lado, nos encontramos con un pueblo cuya tradición literaria concede un espacio importantísimo a lo poético. Este gusto por la poesía penetra en todos los géneros y así encontraremos que la historia no solamente se narra a través de crónicas en prosa, sino también por medio de *uryuzas* o crónicas en verso. Este matiz poético se observa hasta en la manera de designar las obras, así títulos como "Velo de la desposada", "Adornos del bordado" o "Perfume de la rosa", pueden parecer totalmente alejados de una temática histórica y, sin embargo, se dedican a la historia de al-Andalus.

Los diferentes objetivos e intereses que tienen las crónicas para cristianos y musulmanes, conducirán también a una selección diferente de los hechos históricos que se reproducen. Para las fuentes del norte sólo importa dar cuenta de las victorias militares sobre los moros, de los hechos religiosos demostrativos de la intervención divina, de algunos sucesos vinculados a la actividad cultural y de los hechos políticos que ensalzan a la monarquía heredera de la visigoda. En cambio, para los musulmanes el abanico de acontecimientos que se refieren es mucho más amplio; además de narrar los triunfos sobre los cristianos, también nos permiten conocer detalles de la vida cotidiana, anécdotas interesantes de la sociedad y la economía de al-Andalus.

Esta amplitud del marco histórico redundará en los personajes que se perfilarán en sus obras. El sujeto histórico no es solamente la figura real o religiosa sino también el juez o el habitante de la ciudad. Estos aspectos los observaremos tanto en las crónicas como en otro tipo de género muy cultivado por los andalusíes como es el genealógico o biográfico, que escasamente desarrollan los escritores cristianos.

Para enriquecer aún más la relación de los hechos en las crónicas musulmanas se exponen, en muchos casos, distintas versiones de los mismos. Quizás exista detrás de esto un doble fin. Por un lado, está el ya aludido de divertir al lector y aportarle novedades; pero también puede que haya una segunda intención: la de polemizar, la de demostrar que no hay una única verdad o manera de ver las cosas y que los matices son necesarios. Esta visión está muy lejos del fin que se proponen los cronistas cristianos. A ellos no les interesa mostrar dos versiones de un mismo hecho porque esto puede sembrar dudas. Lo que pretenden es dar una visión acabada e indiscutible de los sucesos porque con ello están fundamentando una teoría política.

A pesar de todas estas diferencias, hay varios puntos comunes entre la historiografía musulmana y la cristiana. En principio las crónicas de ambos lados reflejan la versión oficial y nos informan de los hechos desde la perspectiva de la justificación política y la propaganda estatal, aunque las musulmanas citan varias versiones de un hecho y se permiten expresar con frecuencia, aunque sutilmente, su disenso.

Otra característica en común es su redacción en medios urbanos y al abrigo del poder, influyendo en la visión que dan de las figuras reales. Dozy acusaba a los cronistas del período califal de ser poco críticos con respecto a los gobernantes por su calidad de clientes de los Omeyas. En defensa de esos historiadores explicaba Sánchez Albornoz que "No el amor a la dinastía, sino su dependencia económica del soberano, de quien habían recibido o esperaban cargos o mercedes, y el temor de incurrir en la ira de los califas o de perder su libertad o su cabeza... forzaron a los cronistas a escribir con recelo y disimulo".[15] Esta situación se repite con algunas variantes entre los cronistas cristianos. Si bien no sabemos que ellos corriesen el peligro de perder sus vidas por el enojo real, se cuidan muy bien de criticar a las figuras regias y son contados los casos en los que se encuentra una descalificación.

El tipo de fuentes que usan los cronistas cristianos y musulmanes son los mismos: ambos recurren a la tradición oral y a los documentos escritos aunque la cantidad y riqueza de los segundos es mayor que la de los primeros. En el caso de los andalusíes, dentro de las fuentes orales existe además la figura del tradicionista que no se encuentra en el grupo cristiano. Estos eran profesionales narradores de relatos históricos que se encargaban de mantener viva la memoria de los sucesos más antiguos, aunque seguramente bastante sazonados con elementos maravillosos y legendarios. Y este es otro punto en común con las crónicas cristianas. Tantas fábulas y elementos legendarios podemos hallar en las fuentes árabes como espectaculares milagros en las fuentes cristianas.

Similar es también la manera de citar las fuentes. Cuando se trata de testimonios orales, encontraremos con frecuencia frases tales como "un ulema dice", "un historiador refiere" o "según cuenta el hagiógrafo". Del mismo modo la ausencia de citas es un elemento coincidente ya que tanto cristianos como musulmanes copiaban, compilaban y glosaban párrafos enteros de otras obras sin mencionar su origen. También en ambos casos se dará la costumbre de que estas crónicas serán

15. C. SANCHEZ ALBORNOZ, *En torno a los orígenes del feudalismo*, Tomo II, Buenos Aires, Eudeba, 1974, p. 161.

reutilizadas por los historiadores posteriores, gracias a lo cual muchas de ellas se salvarán de perderse, aunque luego aparezcan un tanto modificadas.

La cosmología, es decir, la visión dinámica de la realidad también es compartida ya que en ambos casos está fundamentada en un texto religioso. La Biblia y el Corán son los libros sagrados que proporcionan los elementos para la concepción del mundo, del hombre y de la historia, y que construyen la imagen del "otro", es decir, aquel que no está dentro de la comunidad porque no se ajusta a los mandatos del texto revelado.

Por último encontramos coincidencias en algunos elementos que omiten ambos tipos de crónicas. Hay ciertos personajes de la historia que apenas son mencionados en estas fuentes: las mujeres. En las crónicas cristianas éstas aparecen fugazmente y siempre en relación con algún hecho político remarcable o por su vinculación con alguna figura importante. Lo mismo sucede en las fuentes cronísticas árabes. Como expresa María Jesús Viguera el espacio que dedican a las mujeres es sólo un espacio prestado. "Las crónicas atienden de forma axiomática a los actores de la sociedad, a los hombres; y las mujeres sólo aparecerán en este tipo de textos en función de ellos, y en papeles asumidos de no protagonismo, realzándose en este tipo de fuentes textuales, especialmente, su siempre aludida carencia de preparación, de condiciones y de vías de manifestación activa en esa escena pública".[16] A pesar de esta reticencia, creo que las crónicas árabes conceden un poco más de espacio a las mujeres del que les otorgan las fuentes cristianas. En los textos andalusíes se menciona a las sabias, a las santas, a las cortesanas, a las servidoras y a las esclavas; en cambio en las cristianas apenas si aparecen las mujeres de la familia real. La explicación es la misma para ambos casos: la mujer está excluida del ámbito público, su vida se consagra al espacio privado y de allí su ausencia en los textos oficiales de la época.

En la comparación hecha hasta ahora entre las crónicas árabes y las cristianas, hemos visto una superioridad de las primeras en varios aspectos en virtud de una serie de factores: amplitud de temas, manejo de mayor cantidad y variedad de fuentes, mayores recursos económicos del estado puestos al servicio de la actividad cultural y científica, perfil del cronista más refinado y cultivado. Sin embargo para equilibrar esta balanza, hemos de citar algunos elementos que hace únicas a las crónicas cristianas altomedievales y que les otorga un valor especial.

16. M.J. VIGUERA MOLINS, "Reflejos cronísticos de mujeres andalusíes y magrebíes", en *Anaquel de estudios árabes* 12 (2001), p. 835.

Un primer aspecto a señalar es la clara seriación que hay entre las crónicas redactadas en el norte. Donde terminan los hechos que relata una comienza la narración de la otra. La albeldense finaliza con el reinado de Alfonso III, tema desarrollado por la crónica de éste último, y enseguida vendrá la de Sampiro que se inicia con esta época y termina a principios del siglo XI. La razón de esta seriación estriba en la escasez de obras cronísticas en este período y la limitación del territorio donde fueron escritas. Esto facilitó que los autores de unas manejaran las que fueron redactadas antes e incluso copiaran las formas de expresión y estilo general.

En segundo lugar, y en lo que hace a la tarea de los historiadores actuales, si bien los textos cristianos son escasos en comparación a los árabes, en cambio son más cercanos a los acontecimientos. Ya en el 754 encontramos la crónica mozárabe y en el 881 la albeldense como primera representante de las fuentes escritas en el norte; mientras que del lado musulmán, dejando de lado el *Ajbar* –cuya fecha de redacción todavía se discute– y todas las obras perdidas, recién en el Ta'rij de Ibn Habib, muerto hacia el 853, hallamos los primeros relatos sobre la conquista.

En tercer lugar, el perfil del cronista cristiano es altamente meritorio considerando los pobres recursos con que contó para escribir su obra. Las cortes ovetense y leonesa y los monasterios son centros que no pueden compararse con la concentración de medios y recursos que ofrecían las ciudades de al-Andalus. El contexto que ofrecían, el gusto por la literatura, la presencia de maestros venidos de Oriente, la riqueza urbana, la multiplicidad de ciencias practicadas en el mundo musulmán proporcionaron a los escritores andalusíes un fondo cultural que jamás tuvieron los cristianos de esa época. No obstante, cabe preguntarse qué hubiera sucedido de contar éstos con más recursos. No hay que olvidar que en el período visigodo los cronistas cristianos viajaban a Oriente. Hidacio lo hizo en 406, allí conoció a Jerónimo, leyó su obra y esto influyó de manera decisiva en su formación. Juan de Bíclaro también permaneció dieciocho años en Oriente asimilando su cultura. San Isidoro recibió en Sevilla una excelente educación intelectual, conoció los escritores clásicos, estudió el griego y esto le permitió el acceso a las obras que circulaban en el Levante español, muy relacionado en aquella época con Oriente. Además de sus contactos orientales, estos cronistas tuvieron una actividad pública que les permitió viajar por distintas regiones de Hispania y conocer de primera mano diversos testimonios orales y escritos con los que nutrieron sus textos. Así Hidacio, en virtud de su cargo de obispo de Chaves, conoció la Lusitania y Galicia; Bíclaro, de origen lusitano, fue nombrado obispo de Gerona y murió en Barcelona e Isidoro, nacido en Cartagena o Sevilla, recorrió toda la Bética y participó en algunos concilios toledanos. Lo que quiero remarcar con

esto es que en tiempos de prosperidad, otra era la formación y amplitud de planteos históricos de los cronistas cristianos, y de no ser por la situación de penuria a la que se vieron sometidos luego de la conquista musulmana y la merma de recursos de todo tipo que vino acompañada con esto, quizás el perfil del cronista cristiano se hubiese acercado bastante al del historiador andalusí. Pero esto no es más que una hipótesis.

A esto hay que sumarle su inestimable valor en la transmisión de la perspectiva que los cristianos de aquella época tenían del "otro" musulmán. Más allá de su aspecto narrativo, las crónicas además son el reflejo de una esperanza, la de la liberación próxima de España del yugo infiel, que encuentra su mayor expresión en el profetismo.

Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España musulmana*



Alejandro García Sanjuán
Universidad de Huelva
España

'Todas las historias nacionales y credos patrióticos se fundan en mitos'
(Juan Goytisolo 1996).

Introducción

Fruto de las aportaciones del empirismo británico y del racionalismo francés de los siglos XVII y XVIII, el conocimiento histórico se consagra como disciplina científica y académica a partir del siglo XIX, gracias al desarrollo del Positivismo y el Materialismo Histórico. Este importante cambio epistemológico se vio, sin embargo, fuertemente lastrado desde sus inicios por dos pesadas rémoras ideológicas, la tradición religiosa y el nacionalismo. La historiografía española ejemplifica de manera manifiesta la persistencia de ambos factores, que han condicionando el proceso de elaboración del conocimiento histórico hasta tiempos muy recientes.

Aunque nacionalismo y religión ejercen influencias deformantes sobre el análisis del pasado, es preciso distinguir entre ambas, dada su distinta procedencia. En efecto, el enorme peso de la tradición religiosa en Europa se ha ejercido sobre todas las formas científicas del conocimiento. Sin embargo, mientras que en 1859 Darwin marca el comienzo de la ruptura con esa tradición en el ámbito de la Bio-

*Artículo Inédito.

logía y de las Ciencias Naturales, en el del conocimiento histórico el influjo va a perdurar durante mucho más tiempo, en algunos casos hasta muy entrado el siglo XX. El nacionalismo, en cambio, ha tenido probablemente más influencia en la historiografía que sobre cualquier otra forma de conocimiento, lo que determina la existencia de una relación específica entre ambos que exige ser explicitada. Respecto al período andalusí, esa relación no es unívoca, ya que la distorsión introducida por el discurso nacionalista se verifica tanto en el caso de españolismo como en el del andalucismo.

La influencia del nacionalismo y del catolicismo permite comprender la forma en que al-Andalus ha sido caracterizado en el discurso historiográfico españolista desde el siglo XVIII, habiéndose generado dentro de dicho discurso dos paradigmas, aparentemente contradictorios entre sí. El más antiguo es el de la Reconquista, que afirma el desarrollo de la nación española en su lucha frente a los musulmanes durante los siglos medievales. Se trata, por lo tanto, de una tesis de confrontación, sobre la que la influencia de la tradición católica resulta determinante y que se define por su naturaleza excluyente, ya que niega la presencia de al-Andalus en la conformación histórica de la identidad nacional española. A partir de la segunda mitad del siglo XIX se desarrolla su contrario, el paradigma integrador, que consiste en la 'españolización' de al-Andalus y se expresa en la afirmación de una 'España musulmana'. Pese a su sentido opuesto, ambos paradigmas comparten la premisa común formar parte del discurso historiográfico nacionalista, si bien difieren en la función que atribuyen a la presencia de una sociedad árabe e islámica en la Península durante ocho siglos. Tal vez esa base común explique que, a mediados del siglo XX, llegaran a ser defendidos de forma simultánea en la obra de Claudio Sánchez-Albornoz.

El trasfondo medieval del discurso del españolismo excluyente

Antes de analizar el desarrollo del discurso historiográfico españolista en sus dos dimensiones, excluyente e integradora, resulta conveniente centrar la mirada sobre los relatos de las crónicas medievales, en las que se encuentra la matriz ideológica originaria del discurso historiográfico de la Reconquista. En efecto, el ideario que nutre el primer paradigma de la historiografía españolista procede del relato que las propias crónicas latinas medievales elaboran a raíz de la conquista islámica de 711 y el inicio de la presencia musulmana en la Península, seguida del surgimiento del reino de Asturias. Estas crónicas crean la noción de Reconquista, una ideología medieval de legitimación de la guerra y la conquista frente a los musulmanes de al-Andalus, en la lucha por el control del territorio peninsular.

Como veremos más adelante, a partir del siglo XVIII esta ideología se reorienta, adquiriendo una dimensión nacional.

El primer rasgo definitorio de la ideología medieval de la Reconquista radica en el Providencialismo, que representa el elemento central de la visión cristiana de la historia. Su influencia sobre la visión del pasado en Europa ha sido muy duradera, manteniéndose vigente en la elaboración del discurso historiográfico hasta el siglo XIX, e incluso más adelante, dada su influencia en historiadores como C. Sánchez-Albornoz, durante la segunda mitad del XX (Sánchez-Albornoz 1978, 135-136; Maíz Chacón 2009, 34). La explicación providencialista afirma que la conquista musulmana fue la manifestación de la ira divina contra los pecados de los reyes visigodos, en particular del penúltimo, Vitiza, al corromper a los cristianos y a la Iglesia con su actitud viciosa y pecaminosa.

El Providencialismo proporciona el trasfondo de la ideología de la Reconquista, que se basa en tres elementos fundamentales. Primero, la noción de 'ruina de España', ya enunciada en la crónica del año 754 (*Spanie ruinas*), el texto latino peninsular más antiguo que narra la conquista musulmana (López Pereira 1980, 73-75). Una variante de esta idea sería la de la 'pérdida de España', formulada por vez primera en las crónicas áulicas ovetenses de la segunda mitad del siglo IX, como la *Crónica de Alfonso III* (Gil Fernández y otros 1985, 118-121 y 198-199). La visión catastrofista de la conquista musulmana como 'ruina' ha pervivido en buena parte de la historiografía moderna, incluso de la más reciente, como veremos más adelante, no siendo una exclusiva de los historiadores españoles decimonónicos, pues todavía a comienzos del siglo XX, el célebre medievalista belga Henri Pirenne, tan innovador en muchas de sus ideas, afirmaba que el Islam 'se proyectó en el curso de la historia con la fuerza elemental de un cataclismo cósmico' (Pirenne 1985, 19).

El segundo elemento consiste en la legitimidad de la guerra. La noción de pérdida implica, de forma necesaria, la idea de recuperación, y de ahí la necesidad de la lucha contra los musulmanes. Para ser legítima, la recuperación debe ser efectuada por los mismos que sufrieron la pérdida o por sus herederos, de donde la necesidad de establecer una continuidad con el reino visigodo de Toledo, lo que se logra por línea dinástica, a través de la figura de Pelayo, fundador de la monarquía asturiana, al que las crónicas áulicas de la corte ovetense caracterizan alternativamente como miembro de la aristocracia visigoda (hijo del duque Fávila) o perteneciente al linaje de Rodrigo, último rey de Toledo (Gil Fernández y otros 1985, 123 y 201, 171-172 y 243-244).

Establecidas la pérdida de Spania y la legitimidad de la recuperación, el tercer y último elemento radica en la idea de expulsión del invasor, también presente en la ideología medieval desde las citadas crónicas asturianas: la *Albeldense*, datada

en 883, dice que los cristianos seguirán luchando contra los sarracenos 'hasta que la providencia divina ordene que sean cruelmente expulsados' (*dum predestinatio usque divina dehinc eos expelli crudeliter iubat*) (Gil Fernández y otros 1985, 171 y 244).

Sobre estas premisas se elabora desde el siglo IX la noción medieval de la Reconquista, que se perpetúa en toda la cronística medieval (García Fitz 1988) y respecto a la que los autores de los siglos XVI y XVII apenas aportan novedades significativas. En la actualidad existe amplio consenso en considerar dicha noción como una ideología de legitimación de la guerra frente a los musulmanes, destinada a justificar la conquista de los territorios de al-Andalus (González Jiménez, 2003). A partir del siglo XVIII, el relato cronístico adopta una nueva orientación, transformando la ideología medieval en un discurso historiográfico nacionalista, aunque manteniendo intacta la matriz ideológica de los relatos cronísticos medievales, es decir, la idea de legitimación de la guerra frente a los musulmanes. La religión, componente identitario esencial durante la Edad Media, comienza a ser sustituida por la nación (García de Cortázar 2005, 41), aunque, en realidad, cabría hablar de una integración, ya que el nacionalismo se sobrepone al catolicismo, pero no lo anula, sino que lo incorpora como parte fundamental de su contenido. La lucha frente a los musulmanes seguirá siendo uno de los ejes centrales del relato histórico, pero ya no se trata de una simple restauración de la verdadera fe frente a los infieles, sino de una lucha de liberación nacional.

El siglo XIX: la consagración de la historiografía nacionalista

El relato de las crónicas medievales se mantendrá prácticamente inalterado hasta el siglo XVIII, cuando se produce la primera reorientación en clave nacional. Esta relectura de las fuentes medievales se transforma en discurso historiográfico a partir del siglo XIX, de forma paralela al triunfo político e ideológico de la burguesía y a la consagración académica de la disciplina histórica. A lo largo de dicha centuria la caracterización de al-Andalus en la historiografía nacionalista va a evolucionar desde el paradigma excluyente a la afirmación de la España musulmana, sobre todo desde la segunda mitad del siglo.

Las premisas del discurso nacionalista: el siglo XVIII

M. Ríos Saloma ha establecido con rigor y criterio los hitos básicos del proceso de transformación de la ideología medieval de Reconquista en un discurso historiográfico nacionalista. Siguiendo las conclusiones de este investigador, la adopción de esta nueva perspectiva narrativa se aprecia, por vez primera, en la

Synopsis histórico cronológica de España (1700-1727) de Juan de Ferreras, el cual, en referencia a los acontecimientos derivados de la conquista musulmana, alude a 'nuestra España' y a los reyes que 'empezaron a liberarla del pesado yugo mahometano'. En la misma línea, la narración del clérigo Joseph Manuel Martín (*Historia de la pérdida y restauración de España*, 1780) alcanza una mayor expresividad cuando, al describir a los cristianos que acuden a la llamada de Pelayo tras su proclamación como soberano, señala que deseaban 'tomar venganza de los agravios hechos a la Nación Española, Religión Cristiana, su cruz y a Dios'. En la misma línea se expresa el jesuita Juan Francisco Masdeu, quien califica a Pelayo como 'restaurador de la libertad de los españoles' (Ríos Saloma 2005, 396).

La nueva caracterización de la lucha contra los musulmanes en términos de empresa de liberación nacional española tendrá como consecuencia el abandono de la denominación tradicional de 'restauración' para designar dicho proceso y la adopción de una nueva terminología, la Reconquista. Este paso definitivo se registra por vez primera en la obra del valenciano José Ortiz y Sanz, *Compendio cronológico de la historia de España* (1795-1803), donde se habla de 'reconquistar la patria de mano del enemigo' (Ríos Saloma 2005, 398-399). Así pues, la tesis de la Reconquista surge, desde sus orígenes, asociada a la idea de empresa nacional de recuperación del territorio arrebatado por el enemigo infiel.

Liberalismo, nacionalismo: una nueva caracterización del pasado

Las bases para la construcción de un relato nacional del pasado se pusieron durante el siglo XVIII, pero no se consagran como discurso historiográfico coherente, articulado y hegemónico hasta el XIX. Tres factores resultan determinantes en este proceso.

Por un lado, en el ámbito político, la canonización de este discurso se vincula al triunfo de la burguesía y del liberalismo a partir de 1789. El ascenso de la burguesía comporta la noción de soberanía nacional, acuñada por Locke y Montesquieu y sancionada por vez primera durante el proceso revolucionario francés, mientras que en España lo será pocas décadas más tarde, en la Constitución de 1812. Dicho concepto otorga a la nación un protagonismo político hasta entonces inédito, exigiendo su correspondiente legitimación, lo que va a suministrar la historiografía mediante una definición de su naturaleza basada en la indagación sobre sus orígenes. Al dotarse de un pasado común, la nación se reconoce a sí misma como sujeto histórico. Paralelamente, la Constitución de 1812 aporta la primera definición de España como concepto sociopolítico (Pérez Garzón y Manzano 2002, 260).

Desde el punto de vista ideológico, un ingrediente esencial en la conformación de la noción burguesa de nación será el concepto de *volkgeist*, procedente de la tradición prerromántica germana, en especial de J. B. Fichte (1762-1814) y J. B. Herder (1704-1803). El 'espíritu del pueblo' aporta un elemento determinante en la idea burguesa de nación, la continuidad. Sobre esta base conceptual, la nación se convierte en un esencialismo atemporal, un espíritu que se concreta en ciertos valores morales, religiosos y de 'carácter', cuya correcta identificación en el pasado se convertirá en el objetivo principal de la labor historiográfica a partir del siglo XIX.

En directa conexión con el triunfo de las ideologías burguesas del liberalismo y el nacionalismo se produce la consagración académica de la disciplina histórica, bajo premisas muy determinadas, pues, como afirman los especialistas en este período, los historiadores del siglo XIX estaban más guiados por sus preocupaciones políticas que por el deseo de entender el pasado (Álvarez Junco 2001, 214). De esta forma, la función ideológica de los historiadores en la construcción del Estado-nación será determinante, a través de un proceso mediante el cual 'subvirtieron el conocimiento del pasado para articular un nuevo saber que sobre todo y ante todo se definía como nacional' (Pérez Garzón 1999, 163). Esta vinculación entre nacionalismo y conocimiento histórico resultará determinante en España, donde 'la historia nace como un saber nacional, como una disciplina estatal y como una escuela de patriotas' (Pérez Garzón 2000, 63).

Los especialistas hablan del desarrollo en España de dos concepciones de la nación durante el siglo XIX, la liberal-laica y la católico-conservadora, a las que corresponderían sendos discursos historiográficos, con algunos elementos comunes, pero también con diferencias, sobre todo en relación con la valoración del papel de la religión católica y su Iglesia. Los liberales destacaban como rasgo dominante de la identidad española la belicosidad, rasgo que los conservadores no negaban, si bien anteponían la religiosidad monoteísta (Pérez Garzón 1999, 164; Álvarez Junco 2001, 419); todo el discurso historiográfico estaba destinado a mostrar que la nacionalidad española había sido formada por la religión católica (Álvarez Junco 2001, 429). Aunque con ligeras variantes, es común a ambos discursos la idealización de la Edad Media, ya que 'en lo que se distanciaban radicalmente estas dos versiones era en el momento y las causas de la caída que, inevitablemente, había seguido a aquella época dorada representada por la Reconquista medieval' (Álvarez Junco 2001, 220).

En este contexto, aunque se afirma la existencia de cierta unanimidad en considerar a los musulmanes como invasores extranjeros y enemigos de España (Álvarez Junco 2001, 398-399), lo cierto es que desde comienzos del siglo XIX comienza a perfilarse una nítida distinción entre dos discursos diferentes, que he denominado excluyente e integrador, respectivamente, dadas sus contrapuestos

planteamientos respecto a la función del período musulmán en la construcción histórica de la identidad nacional. Aunque el discurso integrador se irá afirmando de manera progresiva, ambos coexisten durante todo el siglo XIX.

La conformación del paradigma excluyente: la identidad entre lo católico y lo español

La identidad exclusiva entre lo católico y lo español, consagrada por la historiografía más conservadora, genera un paradigma excluyente, al considerar lo árabe e islámico como ajeno y extraño a la nación. Dicha identidad está anclada en premisas políticas e ideológicas y adquiere sanción legal con carácter exclusivo desde la Constitución de 1812, cuyo artículo 12 proclama la confesionalidad del Estado y prohíbe el ejercicio de cualquier otra religión. Esta situación legal se prolonga durante toda la centuria, pues tras el breve paréntesis de libertad de culto consagrado por el texto constitucional de 1869 (art. 21), en 1876 volverá a imponer la confesionalidad católica del Estado (art. 11), que pervive hasta la II República (1931). Así pues, entre 1812 y 1931, España fue un país confesional cuyas leyes establecían el catolicismo como religión oficial.

La fundamentación de la identidad nacional en el catolicismo tendrá una fuerte repercusión historiográfica, que se extiende a lo largo de los siglos XIX y XX, quedando consagrada en el paradigma de la Reconquista. Para algunos especialistas, esta potencialidad identitaria del catolicismo constituye una característica específica española en el panorama de los nacionalismos decimonónicos (Pellistrandi 2002, 92).

Se considera a Marcelino Menéndez Pelayo la figura más relevante del españolismo catolicista durante el siglo XIX, al ser el 'responsable de dar forma definitiva a la construcción intelectual de esa versión católico-conservadora del nacionalismo que se había ido gestando a lo largo de los cincuenta años anteriores' (Álvarez Junco 2001, 417 y 456). Probablemente nadie haya expresado la idea de unidad esencial entre lo español y lo católico como hizo el célebre polígrafo santanderino en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-82), en una formulación antológica que resume la idea de España como quintaesencia del catolicismo: 'España, evangelizadora de la mitad del orbe. España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio (…). Esa es nuestra grandeza y nuestra unidad, no tenemos otra' (Álvarez Junco 2001, 456; Marco Sola 2009, 111).

La caracterización de al-Andalus que se desprende del discurso historiográfico basado en la identidad entre lo español y lo católico consiste en su plena extrañación en el proceso histórico de construcción de la identidad nacional. Así lo expresa uno de los máximos exponentes de la historiografía decimonónica,

Modesto Lafuente, adscrito al tradicionalismo moderado, en su discurso de ingreso en la Academia de la Historia (1853), donde utiliza precisamente esta terminología al referirse a los musulmanes como 'hombres extraños' que habían venido a arrebatar a los españoles su religión y su patria (Pellistrandi 2002, 96). La hegemonía de este discurso historiográfico durante el siglo XIX estaba asegurada por la influencia de la Iglesia y la propia autoridad estatal, como indica la célebre suspensión de la libertad de cátedra en 1875, a través de la imposición del conocido como 'decreto Orovio' (1875), que limitaba en la Universidad todo aquello que fuese contra el dogma católico, la persona del rey o el régimen monárquico constitucional.

Así pues, el paradigma excluyente se construye sobre la transposición de la ideología medieval de la Reconquista al discurso historiográfico nacionalista decimonónico. Se trataría, por lo tanto, de una lectura en clave nacionalista de los textos medievales. En este discurso, la época islámica tiene un papel muy definido, de signo claramente peyorativo desde el momento inicial, pues la conquista islámica de 711 se define con tintes catastrofistas. El catolicismo, factor definidor de la identidad nacional, instaurado por los visigodos, fue derrotado por una religión impía. Desde la perspectiva españolista y catolicista, los musulmanes, causantes de la ruina y la pérdida de España, se convierten en el enemigo. La extrañación del pasado islámico en la historia nacional es lo que E. Manzano denomina la 'visión del musulmán intruso', que se correspondía con la necesidad de expulsarlo del territorio (Manzano 2000a, 53). Pese a que transcurrieran siglos desde su llegada a la Península, los musulmanes seguirían siendo considerados vulgares 'okupas' de un territorio ilegítimamente adquirido, del que debían ser expulsados.

Hacia la conformación del paradigma integrador

El paradigma excluyente del nacionalismo decimonónico supuso el soslayo de al-Andalus en el discurso historiográfico nacionalista. Sin embargo, ya desde comienzos del siglo XIX, el discurso españolista se reorienta, dando lugar a una nueva caracterización, que acabará siendo predominante, si bien no llegará a eclipsar por completo a la anterior. Esta reorientación permitirá dar forma a un nuevo paradigma, donde el pasado islámico quedará integrado en el discurso nacionalista. Como ha destacado E. Manzano, este nuevo paradigma fue producto de la labor de la naciente escuela de arabistas españoles, forzados a buscar un encaje a su objeto de estudio dentro de la historiografía de la época, lo que no era, en el fondo, sino la búsqueda de un acomodo en el panorama académico e ideológico del momento (Manzano, 2000a, 56-57).

La tarea de integrar al-Andalus en la historia nacional exigía ciertos requisitos previos, pues convertir al enemigo en parte de la memoria colectiva representa un total cambio de perspectiva. La historiografía decimonónica fue desarrollando de manera progresiva los mecanismos destinados a lograr ese propósito. Tal vez el primero de ellos fue la rehabilitación del pasado andalusí, tan denostado en el discurso de la Reconquista, donde la presencia islámica, considerada ilegítima y asociada a la infidelidad islámica, se consideraba prescindible. La acuñación de una valoración menos tendenciosa del período musulmán constituía un requisito ineludible para la posterior inserción de al-Andalus en la construcción histórica de la identidad nacional.

Probablemente, entre los primeros síntomas de la aparición de nuevas perspectivas haya que mencionar la obra de José Antonio Conde (1766-1820), conservador de la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial y autor de *Historia de la dominación de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*, publicada póstumamente en Madrid en tres volúmenes entre 1820-21. La obra de Conde, primera síntesis del período andalusí elaborada sobre los testimonios de las fuentes árabes, tuvo un éxito notorio, como prueban sus rápidas versiones en alemán (1824-1825), francés (1825) e inglés (1854). Pese a ello, fue duramente criticada por el máximo experto decimonónico en historia andalusí, el orientalista holandés R. P. A. Dozy, quien no dudó en calificar a su autor como 'un hombre que tenía a su disposición pocos materiales, que falto de conocimientos gramaticales no estaba en el caso ni aún de entender los que tenía, y que carecía por completo de sentido histórico' (Dozy 1982, I, 31).

La crítica de Dozy tal vez resulte hoy día demasiado severa para alguien que, como Conde, concibió el propósito de rectificar la visión tradicional sobre al-Andalus, planteándose la necesidad de revisar su historia, hasta entonces siempre escrita desde la perspectiva de los vencedores, y que él trató de reconstruir desde la de los vencidos, con los testimonios de las fuentes árabes, formulando una valoración favorable de su presencia. Basta una lectura de la introducción para apreciar la naturaleza de su discurso, que configura una visión novedosa de la época musulmana, poniendo de manifiesto lo que percibe como sus elementos más considerables, vinculados a la actividad científica y la difusión del saber: 'en los siglos de la mayor ignorancia en Europa, y cuando en ella sólo sabían leer los obispos y los abades, eran doctos los árabes, así de Oriente como de África y de España'. Al mismo tiempo, Conde incidía en uno de los principales tópicos del denuesto de al-Andalus, cuestionando la visión catastrofista de la conquista musulmana al defender que 'las condiciones que imponían a los vencidos eran tales que los pueblos en vez de opresión hallaban comodidad en ellas' (Conde, I, vii).

Sobre estas premisas, llega incluso a manifestar una actitud de cierta proximidad identitaria hacia lo andalusí, cuando emplea expresiones como 'nuestros andaluces' (Conde, I, vi), anticipándose, así, a la noción de 'España musulmana', que surgirá décadas más tarde.

Me parece importante destacar la relevancia que tiene la adopción de esta nueva perspectiva sobre el pasado andalusí en conjunción con el recurso a los testimonios árabes como base documental de estudio histórico. El propio Conde ya había dado muestras de su interés por esta nueva heurística con la publicación en 1799 de la *Descripción de España del Xerif Aledrís, conocido por el Nubiense*, donde rescataba la obra del célebre geógrafo y cronista árabe del siglo XII al-Idrisi, traducción que abre su prólogo con una alabanza a la 'excelente lengua de los árabes'. En efecto, como indica en el propio título, un aspecto central en la *Historia* de Conde radica en el empleo de los textos árabes como fuentes históricas para la reconstrucción del pasado andalusí. Por lo tanto, la rehabilitación de la memoria de los vencidos pasaba por el empleo de sus propios testimonios, que dejaban constancia de su visión del conflicto por el control de los territorios de la Península. Al construir la historia de al-Andalus desde el lado de los vencidos, Conde abría una nueva metodología de investigación cuyas consecuencias se harían sentir durante todo el siglo siguiente, constituyendo un factor clave en la transformación de las perspectivas historiográficas.

Junto a la elaboración de una visión favorable de al-Andalus, otro de los procesos centrales en la pérdida de la hegemonía del discurso tradicional de la Reconquista será la quiebra de la monolítica identificación entre lo español y lo católico que, a través de varios expedientes, se producirá de manera progresiva desde 1840-50 (Álvarez Junco 2001, 397 y 413). Entre los primeros autores que acometieron esta labor se encuentra el gaditano Adolfo de Castro, 'el más insistente de los autores que tomaron sobre sí la tarea de recuperar a las minorías no católicas para la historia de España', dedicando su atención tanto a los judíos (1847) como a los protestantes (1851 y 1852) (Álvarez Junco 2001, 402). Por lo que se refiere de forma específica a los musulmanes, debe mencionarse la publicación en 1839 de un artículo sobre 'los árabes españoles', en el que, en la línea de lo establecido por Conde, José Morales Santisteban pondera la contribución en el ámbito de la cultura de los Omeya, quienes 'llevaron a un grado de esplendor desconocido en aquella era la civilización de su país' (Morales Santisteban 1839, 328). Al margen de esa valoración, que el autor compensa con otras consideraciones menos amables hacia la presencia musulmana en España, la posibilidad de combinar lo árabe con lo español propone una forma de ruptura de las tesis excluyentes, basadas en la identidad exclusiva entre lo español y lo católico.

La posibilidad de esa combinación entre lo árabe o islámico y lo español abría la puerta a la idea de síntesis o de simbiosis, es decir, el planteamiento de la

presencia en lo español de elementos de origen árabe e islámico. La idea de simbiosis cultural con lo islámico representa uno de los fundamentos principales del paradigma integrador, ya que se contrapone por completo a la idea de confrontación, en la que se basa la tesis de la Reconquista. Este aspecto aparece ya tratado en un trabajo aparecido en la misma publicación que el de Morales Santisteban, la *Revista de Madrid*, obra de Antonio Benavides, que llegó a ser Presidente de la Academia de la Historia. Pero, sin duda, quien dio un impulso definitivo a la idea de simbiosis fue José Amador de los Ríos en su discurso de ingreso en la Academia de la Historia, de 1848, centrado en *La influencia de los árabes en las artes y literatura españolas* (López García 2000, 36). En adelante, la identidad nacional española ya no sería, por lo tanto, el producto exclusivo del catolicismo en su lucha contra el enemigo musulmán, sino que se admitía la presencia de elementos de otra procedencia, incluso desde el campo enemigo.

En el proceso de desarrollo de esta nueva visión favorable de al-Andalus parece necesario citar ahora a un autor tan importante como el arabista malagueño Francisco Javier Simonet, a cuyo trabajo me referiré con amplitud más adelante. En 1862, en su discurso de recepción como catedrático de la Universidad de Granada, Simonet formulaba ciertas consideraciones en las que valoraba la época musulmana, a la que se refiere en términos de 'la España sarracena', respecto a la que, en la línea enunciada por Conde, pondera el brillo de su cultura y afirma el interés de su estudio 'para la historia general de la península Ibérica' (López García 2000, 40-41). Esta intervención resulta de gran interés, no sólo por la relevancia de Simonet en el panorama académico decimonónico y su decisiva contribución en el ámbito del arabismo, sino por la significativa presencia de la expresión 'España sarracena', que supone, de hecho, la consideración de un concepto integrador del pasado islámico en la historia nacional. Y todo ello pese a la manifiesta identificación de Simonet con los sectores ideológicos más conservadores de la época, en particular su fervor católico, como veremos a continuación.

Pero la visión favorable de al-Andalus no se limitaba a la labor de los arabistas, sino que iría extendiéndose a otros sectores de la historiografía decimonónica, prueba de su progresiva asimilación. A este respecto, quisiera traer a colación la *Historia general de Andalucía* (1869-70), de Joaquín Guichot, primera en su género, es decir, dedicada al territorio español que ha heredado su nombre del de al-Andalus. La división provincial de 1833 había supuesto el final de los cuatro 'reinos' históricos del Sur peninsular (Sevilla, Córdoba, Jaén y Granada), dando paso a la actual configuración de Andalucía en ocho provincias. Joaquín Guichot fue el primer historiador de esta nueva entidad administrativa andaluza, en cuyos territorios el pasado islámico había sido más prolongado y resultaba, además, muy visible, gracias a los elementos arquitectónicos existentes algunas de sus capitales provinciales y en muchas otras ciudades y poblaciones.

Pese a la evidente continuidad de elementos que la vinculan a la historia predecimonónica, como el Providencialismo, la obra de Guichot contiene importantes aspectos, entre los que destaca, sin duda, su muy favorable valoración de la presencia musulmana. Así se comprueba en el prólogo a la obra, donde el sevillano José Mª Asensio afirma la influencia que la diferencia religiosa ha tenido en la apreciación histórica del período islámico: 'la diferencia de relijión (sic) hizo a todos nuestros autores tratar con odio, o cuando menos con desdén, a los sectarios de Mahoma y llamándolos siempre moros, los califican a su placer de bárbaros, sin cuidarse de hacernos conocer sus artes, su manera de vivir, sus ciencias y sus letras'. Bajo esta premisa, enumera algunos aspectos que denotan esa incorrecta valoración de la época, desde sus comienzos, pues la invasión musulmana fue 'mucho menos horrible y sangrienta que la que pintaban nuestros escritores'. También pondera el valor de la tolerancia, pues 'no era tan intolerante la raza árabe, que permitió a los cristianos el uso de su relijión (sic) como también a los judíos'. Insiste, por lo tanto, en que la diferencia religiosa ha impedido apreciar de manera correcta el sentido de la presencia musulmana: 'al ver la tolerancia de aquel pueblo, al leer los libros de sus sabios, al contemplar sus maravillosas obras de arquitectura, y saber el número de sus escuelas, comprendemos muy bien que por la antipatía religiosa se les ha pintado con negros colores', afirmando, así, el papel del 'importantísimo período árabe' (prólogo, xxii-xxiv). En esta misma línea, el propio Guichot, en el segundo volumen de la obra, hace un panegírico de la grandeza del período musulmán, en términos de antecedente del Renacimiento:

> 'Durante aquel largo y memorable período de nuestra historia, como en tiempo de los Romanos y en el de los Godos, fue la región donde se refugió toda la ciencia, todo el saber y toda la cultura, no ya sólo de España, sino de la mayor parte de Europa. Los Sénecas y los Lucanos de Córdoba; los Isidoros y los Leandros de Sevilla reaparecieron en los Averroes, los Ibn-Haiyans y los Ibn-Kaldun, bajo otra forma, con otra escuela literaria y otro dogma religioso, pero con el mismo caudal de ciencia y de saber, y en tales condiciones, que el mundo los señala como la aurora del renacimiento de las letras en Europa' (Guichot 1869-70, II, 10)

Pero, pese al panegírico y junto al comentado Providencialismo, el concepto nacional de Guichot sigue siendo el tradicional, es decir, el que lo identifica con el catolicismo, ya que los elementos constitutivos de la nacionalidad española se localizaban en el Norte peninsular (Guichot 1869-70, II, 10). Por lo tanto, Guichot representa un cambio importante, dado que introduce una valoración favorable de la presencia musulmana, ponderando la tolerancia religiosa y la brillantez ar-

tística y literaria, paso previo, pero no definitivo, para la integración del período islámico dentro del discurso historiográfico nacionalista. El cambio no vendrá dado por el cuestionamiento del discurso españolista, tal vez algo impensable en la historiografía de la época, sino mediante su reorientación, a través de la integración de al-Andalus en España, es decir, la españolización de lo andalusí.

La consagración del paradigma integrador: la España musulmana

Sobre las bases de una más favorable visión del pasado islámico y de la desarticulación de la identidad exclusiva entre lo español y lo católico se desarrolla desde la segunda mitad del siglo XIX el paradigma integrador, que va a suponer la aparición de un nuevo concepto historiográfico, la España musulmana.

La noción de la exclusividad entre lo español y lo católico generaba problemas historiográficos en relación con la valoración de la presencia musulmana, demasiado prolongada y visible como para poder ser ignorada o denostada sin ningún atisbo de apreciación de sus valores. En este sentido, a medida que se desarrollaban los estudios históricos se hacía más manifiesta la presencia de una sociedad árabe e islámica en la Península, a la que pertenecían, no sólo figuras intelectuales de relevancia, como Averroes o Ibn Hazm, sino también importantes construcciones, testimonio de una arquitectura y de un lenguaje artístico definidos. Pero tal vez el factor decisivo radique en la conformación en España de una especialidad de estudios árabes en el ámbito académico desde la segunda mitad del XIX, con la particularidad de que, a diferencia de otras tradiciones académicas europeas, dicha especialidad se gestó al margen de proyectos de dominación colonial y tuvo, desde sus comienzos, una manifiesta vocación historiográfica, orientándose al estudio del pasado islámico peninsular.

El proceso historiográfico de la españolización de al-Andalus se desarrolla durante la segunda mitad del siglo XIX y una de sus primeras y más relevantes manifestaciones se produce en 1861, con la publicación de la ya citada *Historia de los musulmanes de España* de Dozy. Ello no resulta extraño, ya que un historiador extranjero, poco o nada influido por los prejuicios ideológicos locales, estaría en mejores condiciones para concebir una visión de lo español lejana a la acuñada por la tradición local más excluyente. Varios síntomas denotan la perspectiva integradora del orientalista holandés. Junto a otras denominaciones, como ‘andalou’, Dozy utiliza ‘españoles’ para identificar a los habitantes de al-Andalus. Una de las primeras ocurrencias de esta denominación se refiere a Jalid, cliente y secretario del último valí, Yusuf al-Fihri. Aunque de origen indígena, Jalid era musulmán y experto en lengua árabe: ‘pertenecía a la raza vencida, era español’ (Dozy 1982, I, 290). La españolización se intensifica de forma acentuada

a lo largo de su descripción de las luchas de la *fitna*, a través del empleo de la oposición entre foráneos, habitualmente árabes, y autóctonos, invariablemente caracterizados como españoles, con indiferencia de su adscripción religiosa, cristiana o musulmana (Dozy 1861, II, 181, 211-218, 222, 224, 232-234, 237, 253; Dozy 1982, II, 149, 170-176, 179, 181, 187-188, 190, 203). De esta forma, Dozy rompe la identidad exclusiva entre lo español y lo católico, donde la pervivencia de la nacionalidad española se sobrepone a la adscripción religiosa, no viéndose afectada por el abandono del cristianismo y la adopción del Islam. Aunque 'renegados', término que Dozy utiliza de forma frecuente para referirse a ellos, los conversos siguen siendo españoles. La españolización del orientalista holandés no se refiere sólo a la población de al-Andalus, sino que se extiende también al territorio, a través del empleo de las expresiones 'España árabe' y 'España musulmana' (Dozy 1861, II, 95 y 259; Dozy 1982, II, 87 y 207).

Dada la enorme influencia historiográfica de Dozy, no resulta extraño que sus planteamientos tuviesen una amplia difusión en el arabismo español coetáneo. El proceso de españolización de al-Andalus se manifiesta en algunos de los trabajos más importantes publicados durante la década de 1860. Así, en 1865 la Real Academia de la Historia premia la obra *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, *considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, editándola al año siguiente. En este clásico del arabismo decimonónico, Francisco Fernández y González plantea la situación de los mudéjares de Castilla, reivindicando, desde la primera página de la 'Introducción', la plena españolidad de los moriscos. A lo largo de la obra emplea expresiones que denotan la concepción asimiladora, tales como 'árabes españoles', y dedica espacio a analizar los fenómenos de aculturación entre las distintas comunidades, afirmando: 'merced a esta solidaridad de sentimientos, que se realiza no pocas veces entre los españoles de diferentes creencias, se acrecen para los cristianos las invasiones de la educación mudéjar, recibiendo sus historietas, consejas y refranes, concluyendo por familiarizarse con el idioma y cultura de los vencidos' (Fernández y González 1866, 239-240). Esta visión del pasado medieval no le impide, al mismo tiempo, mostrar su complacencia con la tesis de la Reconquista, a la que alude en términos elogiosos como 'fortuna de nuestra nacionalidad cristiana', influida por la acción de la Providencia divina (Fernández y González 1866, 12).

Junto al planteamiento de estas nuevas caracterizaciones respecto al período musulmán, que van a permitir su integración en el discurso nacionalista, el paradigma de la Reconquista también iría siendo socavado por sus propias contradicciones internas. En efecto, la noción de la 'ruina de España' se contrapone con la presencia en al-Andalus de masas de población de origen hispanogodo, parte de la cual siguió manteniendo su identidad cristiana. ¿Cómo caracterizar a esta población dentro del discurso nacionalista? Si España se había arruinado y

perdido como producto de la conquista musulmana, ¿podía quedar algún atisbo de españolidad en al-Andalus?

En relación con este aspecto debe citarse otro hito historiográfico publicado en la década de 1860, relativo, asimismo, al estudio de una minoría, aunque en este caso se trataba de los cristianos de al-Andalus. En efecto, la caracterización como españoles de la población indígena de al-Andalus cobró una nueva dimensión con la *Historia de los mozárabes de España*, del arabista Simonet, premiada por la Real Academia de la Historia en 1867, aunque no se publicó hasta varias décadas más tarde (1897-1903). Los parámetros ideológicos en los que se inscribe la obra de Simonet son los del nacional-catolicismo, identificando como españoles a la población indígena que mantuvo la fe cristiana tras la conquista musulmana. Según sus propias palabras, quiso 'escribir la historia de aquellos españoles que, subyugados por la morisma (…) conservaron constantemente por espacio de muchos siglos la religión, el espíritu nacional y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana'.

Simonet perpetúa muchas de las claves del ideario nacionalista, entre ellas la consideración de la conquista islámica como episodio de ruptura de la unidad nacional, con un significativo paralelismo entre el fracaso frente al invasor musulmán y el triunfo en la Guerra de la Independencia, diferencia que Simonet explica como consecuencia de la existencia de divisiones en el seno de la nación (Simonet 1983, I, 35). La ruptura de la unidad nacional no puede sino constituir una auténtica 'catástrofe', reproduciendo el mito de la 'pérdida de España' que los cronistas medievales elaboraron para legitimar la lucha contra los musulmanes y la conquista de al-Andalus.

Una de las claves del discurso de Simonet radica en su indisimulado maniqueísmo, donde la población autóctona que mantiene la fe cristiana, los mozárabes, representan a los 'buenos', mientras que los conquistadores y los indígenas que los apoyaban, los conversos muladíes, son los 'malos'. Sin embargo, en la línea de lo enunciado por Dozy, el maniqueísmo de Simonet no está exento de matices, ya que, aunque traidores a su fe y a su patria, los muladíes no dejan, en algunas ocasiones, de conservar 'alguna parte de su espíritu cristiano y nacional' (Simonet 1983, II, 239). La ambigua identidad de los muladíes, malos pero, en el fondo, españoles, se manifiesta en numerosos pasajes de la extensa obra del arabista malagueño. Tal vez uno de los más elocuentes sea el protagonizado por Maisara, al que los Omeyas habían encomendado la custodia de la fortaleza de Calatrava y responsable de la muerte de un grupo de toledanos, rebeldes contra el poder Omeya. Abatido por los remordimientos que le generaba la matanza, Maisara, que 'era de raza española y no había perdido del todo el sentimiento nacional', murió a los pocos días (Simonet 1983, II, 311).

El ejemplo de Maisara representa una de las típicas mistificaciones de la historiografía nacionalista. No resulta posible, sin embargo, afirmar hasta qué punto Simonet era consciente de ello, así como de la lógica que se deriva de sus planteamientos, en particular respecto al paradigma de la identidad entre lo español y lo católico. El maniqueísmo matizado del arabista malagueño implica un distanciamiento entre ambos elementos, ya que la identidad nacional no se borra de inmediato con la adopción del Islam, de manera que, pese a ser musulmanes, los muladíes 'todavía' tenían 'algo' de españoles. De esta forma, los límites de separación entre la nacionalidad y la religión dejan de ser absolutos, abriéndose la posibilidad de una españolidad no católica, aunque se formule en términos implícitos.

Junto a esa ruptura del paradigma nacional excluyente, basado en la identidad entre lo español y lo católico, Simonet plantea un segundo aspecto que, a la larga, conducirá a su quiebra. La existencia del fondo 'racial' español común a musulmanes y cristianos le permite plantear una fusión entre los elementos foráneos e indígenas, aunque siempre desde premisas nacionales. Simonet consideraba a ambas civilizaciones 'incompatibles en lo esencial, es decir, en el espíritu religioso'. Pese a ello, hubo influencias mutuas, siempre más fuertes por parte del elemento indígena 'como lo fue siempre la ejercida por toda nación civilizada en sus bárbaros conquistadores' (Simonet 1983 II, 239-240). La relativa disociación de la exclusividad en la identidad entre lo español y lo católico y la afirmación de una fusión de elementos foráneos e indígenas, con predominio de los procedentes de la base local, representan nuevas ideas en el panorama historiográfico de la segunda mitad del siglo XIX, sobre los que se desarrollará la idea de la 'España musulmana'.

El desarrollo, todavía incipiente, del nuevo paradigma integrador hubo, sin duda, de enfrentarse a considerables dificultades. Las enormes suspicacias que todavía a finales del siglo XIX despertaba el arabismo como disciplina 'filoislámica', sospechosa de anticatolicismo y, por lo tanto, de antipatriotismo, quedan perfectamente expresadas en la contestación de Vicente de la Fuente al discurso de ingreso de Francisco Codera en la Real Academia de la Historia en 1879. Afirma De la Fuente que la 'escuela tradicionalista', de la que, sin duda, la Academia era el gran 'templo sagrado', mira 'todavía algo de reojo' a los arabistas. Ese 'todavía algo' indica con claridad, no sólo que las suspicacias de los tradicionalistas habían existido, sino que no se habían terminado de borrar por completo a las alturas de 1879. Esas sospechas tenían una motivación clara y manifiesta: el dudoso compromiso del arabismo con el catolicismo, dado que los 'descubrimientos científicos o históricos' se usaban, en palabras de De la Fuente, 'para abofetear a Dios'. Pero, afortunadamente, 'las cosas van siendo lo que deben ser y España

cuenta hoy día con distinguidos arabistas y a la vez buenos católicos', entre los que menciona al propio Francisco Codera y Zaidín (Peiró Martín 1998, 43).

La intervención de De la Fuente sugiere que la fecha de 1879 posee una gran importancia, pues señala el momento en el que el tradicionalismo españolista y católico comienza a dar síntomas de poder admitir a los arabistas. Parte de esa aceptación se debe, sin duda, a la acuñación de la noción de 'España musulmana', impulsada por la influencia de autores como Dozy y Simonet y consagrada ya por los grandes arabistas de finales de la centuria, como el propio Codera, autor de un *Tratado de numismática arabigo-española* (1879) y promotor de los diez volúmenes de la *Biblioteca Arabigohispana* (1882-1895), elenco de las principales fuentes históricas andalusíes. Tal vez el paso decisivo en esta dirección deba ser atribuido a otro destacado arabista, el valenciano Julián Ribera, desde un doble punto de vista. En efecto, frente a la asociación entre lo árabe y lo español planteada por Codera, Ribera adoptó una actitud algo más avanzada, vinculando de forma abierta lo español y lo musulmán, como se aprecia en los propios títulos de algunas de sus principales obras, dedicadas a *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (1893) y *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana* (1896).

La noción de la España musulmana acuñada por los arabistas durante la segunda mitad del siglo XIX rompía la hegemonía del paradigma excluyente de la Reconquista y suponía la integración de al-Andalus en el discurso historiográfico nacionalista. A partir de este momento, ambos paradigmas coexisten, pese a su naturaleza contradictoria. Puede decirse que en el arabismo cobró carta de naturaleza la noción de España musulmana, que se iría extendido también, a otros sectores historiográficos, como mecanismo de aceptación del período islámico en el discurso historiográfico nacionalista. De esta forma, ya en 1939 el arabista A. González Palencia consideraba 'corriente' llamar a los moros españoles, no árabes españoles, sino musulmanes españoles (González Palencia 1939, 190).

Las tesis excluyentes, sin embargo, no llegaron a quedar completamente eclipsadas por la noción de España musulmana, ya que el paradigma integrador siguió encontrando el rechazo de ciertos sectores intelectuales, no sólo historiográficos, y ello hasta el día de hoy. Tal vez no haya mejor ejemplo al respecto a comienzos del siglo XX que el de José Ortega y Gasset, considerado el mejor filósofo español de la época. Un aspecto relevante de su pensamiento en relación al tema que nos ocupa se refiere a su idea de la nación como 'proyecto sugestivo de vida en común', que recuerda mucho al 'plebiscito cotidiano' formulado por Ernest Renan en 1882, si bien muy matizado por su abierta afirmación de la necesidad del recurso a la fuerza (Ortega 1984, 40-41). Otro conocido elemento que lo aleja del tradicionalismo españolista es su rechazo de la tesis clásica de la Reconquista: 'no entiendo cómo se puede llamar reconquista a una cosa que dura ocho siglos'

(Ortega 1984, 140). Sin embargo, se aproxima a esa corriente en su exclusión de lo andalusí en la conformación de la identidad nacional. Formado en Alemania y admirador de su cultura, consideraba decisiva la influencia de los pueblos germánicos en la conformación de las identidades nacionales europeas, entre ellas la española. En su concepto nacionalista de la historia de España prescinde de la presencia musulmana, advirtiendo que los árabes no constituyen 'un ingrediente esencial en la génesis de nuestra nacionalidad' (Ortega 1984, 129).

De hecho, lejos de quedar postergada, la tesis excluyente tendrá su momento álgido en la primera mitad del siglo XX, cuando encontró su mejor valedor en el medievalista Claudio Sánchez-Albornoz, máximo apologista de la Reconquista, si bien, a mi juicio, lo más original de su obra radica en la combinación simultánea de los dos grandes paradigmas historiográficos españolistas, pese a su carácter contradictorio.

El siglo XX: de las nuevas premisas del discurso excluyente a la obra de Sánchez-Albornoz

El siglo XX ha sido probablemente la época de máximo apogeo del nacional-catolicismo en España. En efecto, aunque Manuel Azaña, presidente de la II República, proclamaba en 1931 que España había dejado de ser católica, el triunfo de Franco en la Guerra Civil demostró lo contrario, ya que el Concordato firmado en 1953 con el Vaticano, vigente hasta 1978, establecía el carácter confesional del Estado español. De esta forma, el régimen de Franco elevó al nacional-catolicismo a la categoría de ideología hegemónica durante sus casi cuarenta años de existencia (1936-75).

Dentro de este contexto, la historiografía españolista del siglo XX tiene sus hitos fundamentales, por orden cronológico, en las obras de Américo Castro (1948), J. A. Maravall (1954) y C. Sánchez-Albornoz (1956), con la peculiaridad de que sólo la del segundo se produce en España, mientras que los otros dos investigadores forman parte del exilio republicano. Por lo demás, estos tres autores representan tendencias y posiciones distintas y aportan argumentos diferentes respecto a la caracterización de al-Andalus desde la perspectiva historiográfica españolista. La relación entre sus distintos discursos es desigual, puesto que la obra de Maravall se desarrolla de forma independiente, mientras que, en cambio, resulta bien conocida la relación dialéctica existente entre los trabajos de Castro y Sánchez-Albornoz.

Resulta apropiado comenzar con la aportación de Sánchez-Albornoz, no solamente por su prioridad cronológica respecto a los otros dos autores, sino debido a que puede considerarse el máximo representante de la historiografía españolista

durante el siglo XX. Su labor posee ciertas características propias que resulta preciso establecer desde el principio. En primer lugar, a pesar de su condición de máximo exponente del españolismo historiográfico, debe destacarse su completa ausencia de vínculos con el régimen franquista, dada su identificación con el régimen republicano, al que siguió representando desde su exilio argentino. Su condición de principal exponente obedece, a mi juicio, a la excepcional singularidad de su labor historiográfica. En efecto, Sánchez-Albornoz fue, por un lado, el más entusiasta apologista de la Reconquista, pero, al mismo tiempo, elevó al máximo grado la idea de la 'España musulmana'. De esta manera, combina al mismo tiempo los dos paradigmas del discurso españolista, lo que inevitablemente genera que algunos de sus planteamientos resulten contradictorios. Resulta difícil admitir que Sánchez-Albornoz no llegase a apreciar esta naturaleza bífida de su discurso, dada su palmaria evidencia, pero, en todo caso, se trata de un aspecto del que no dejó constancia en sus trabajos.

Desde 1929, Sánchez-Albornoz situó la Reconquista en el centro de su caracterización del pasado peninsular, insistiendo en que 'nuestras peculiaridades históricas' obedecen 'al bárbaro choque de las dos Españas, cristiana y musulmana' (Sánchez-Albornoz 1979, 293). Pero su análisis no se limita a la mera constatación de la confrontación, sino que, con marcado acento militante, adquiere rango de apología, dado que fue, a lo largo de toda su trayectoria, un convencido defensor de la Reconquista como gesta nacional. En *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias* (1972-75), síntesis de varias décadas de trabajo previo y una de sus principales publicaciones, la ensalza de forma grandilocuente, situando el 'instante decisivo' del pasado español en el 'alzamiento pelagiano', gracias al cual se inició 'la restauración de las esencias y de las tradiciones vitales hispanas' y, más aún, 'se salvó lo occidental en la Península' (Sánchez-Albornoz 1985, 30).

No pueden soslayarse los fuertes lazos que unen la noción de Reconquista con la ideología nacional-católica promovida por la dictadura franquista. Como recuerda F. García Fitz en su reciente síntesis sobre este concepto historiográfico, 'el concepto de Reconquista acabó siendo una noción particularmente querida por el nacional-catolicismo, entrando a formar parte integral de la historiografía oficial del franquismo y convirtiéndose en una de las bases del adoctrinamiento de la sociedad española en los principios del régimen' (García Fitz 2010, 20). Tal vez sea el indisimulado y militante catolicismo de Sánchez-Albornoz lo que explique la paradoja de que fuese un republicano, un exiliado de la España franquista, el máximo exponente de la tesis de la Reconquista, ingrediente principal de la visión historiográfica inherente al nacional-catolicismo, sustento ideológico de la dictadura de Franco.

En 1954 se publica el estudio de J. A. Maravall en el que, por vez primera, se aborda de forma monográfica el concepto de España en la Edad Media. Creo que también por vez primera, Maravall reformula el concepto excluyente respecto a la época musulmana, planteándolo sobre premisas distintas a las del siglo XIX. En efecto, la historiografía decimonónica había establecido la exclusión de al-Andalus de la historia nacional de una forma que podemos considerar indirecta: puesto que lo español se identificaba con lo católico, va de suyo que un país musulmán como al-Andalus no podía formar parte de lo español. Por su parte, Maravall fue más allá de esta sencilla ecuación y estableció una definición directa y explícita de las causas de la exclusión de al-Andalus de la historia nacional, y lo hizo, no sobre premisas religiosas, sino en base a argumentos exentos, en apariencia, de connotaciones catolicistas.

En efecto, según Maravall, los árabes carecían del concepto de España, de forma que, mientras para los cristianos 'España es un concepto histórico-político que obliga', en cambio para los árabes constituye un mero concepto geográfico del que, además, 'no se desprende ninguna exigencia'. Maravall emplea varios argumentos para justificar su afirmación de la ajenidad de los árabes respecto al concepto de España. Uno de ellos consiste en la relativización de las expresiones de adhesión de los 'árabes españoles' al territorio que ocupan. En efecto, los sentimientos de adhesión y elogio 'no van referidos al país en su totalidad, sino a la parte de aquél que se identifica con el grupo de los árabes, porque no se piensa que éste tenga finalmente que extenderse por todo aquél, al contrario de lo que acontecía con los cristianos' (Maravall 1997, 197-198). Esa ajenidad se hace patente desde el mismo momento de la conquista musulmana, dada la ausencia de un proyecto de conquista total, al haberse tratado de una acción militar aislada e improvisada, 'sin responder a una idea previa de expansión' (Maravall 1997, 203). Es más, aunque, a veces 'aparece la idea de dominar el espacio hispánico global', sin embargo, 'el sentido traslaticio y de ordinario parcial del término Al-Andalus, no permite extenderlo, sin especial garantía de que en cada caso es así, a todo el solar hispánico' (Maravall 1997, 206).

Al margen de la errónea exclusividad que otorga a la identificación de al-Andalus con el territorio musulmán peninsular, no con toda la Península (García Sanjuán, 2003), las ideas formuladas por Maravall revelan el peculiar concepto de España inherente al nacionalismo español. En efecto, en este discurso, la identificación de la península Ibérica con España representa un hecho natural, no ideológico. Así se explica su forma de caracterizar la conquista islámica, debido a la cual 'un pueblo extraño a la tradición y a la cultura de la Romania (…) altera las condiciones en que venía desarrollándose el proceso de formación del concepto unitario de España' (Maravall 1997, 198). Sobre una base nominalista, Hispania-España, el concepto nacional español se vincula a la tradición y la

cultura de la Romania y su desarrollo se plantea como un proceso 'natural'. La conquista musulmana representa un mero accidente que 'altera', de forma momentánea, ese proceso de formación del concepto nacional unitario. La historia de España, por lo tanto, se caracteriza como la verificación de la ordenada y secuenciada formación de la unidad nacional. El hecho de que sobre el territorio de la antigua Hispania romana se hayan desarrollado históricamente dos Estados soberanos e independientes, España y Portugal, no altera la identidad entre la península Ibérica y España: en efecto, otra de las características de esa típica identidad españolista radica en su completo soslayo de la existencia de Portugal en el territorio peninsular.

Dos años después de la publicación del estudio de Maravall se editaba en Buenos Aires *España, un enigma histórico*, pieza historiográfica central en la evolución del discurso españolista. En esta obra, Sánchez-Albornoz reelabora la noción de 'España musulmana' acuñada por los arabistas, elevándola a su máxima expresión. Aunque a este respecto se sitúa en las antípodas del españolismo excluyente formulado sólo dos años antes por Maravall, el medievalista abulense no parece haber tenido conocimiento de las ideas de su predecesor, a quien no cita. Tal vez ello obedezca al hecho de que, en dicha obra, su referente principal, y casi único, fue Américo Castro.

En efecto, el discurso españolista tradicional había experimentado un serio cuestionamiento con la publicación por el hispanista Américo Castro de *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948), obra en la que plantea 'la centralidad de las culturas árabe y hebrea en las lenguas, así como en la historia literaria y filosófica de la península, y en sus mismas formas de vida' (Subirats 2003, 14). Se trata, en suma, de la célebre tesis de la coexistencia de las tres 'castas' (cristianos, musulmanes y judíos) durante el período medieval como base de la síntesis que genera los elementos definitorios de la cultura española. En realidad, como hemos visto, la noción de síntesis o simbiosis entre elementos de distinta procedencia no era novedosa en la historiografía. Ya el arabismo decimonónico había planteado este proceso, desde Amador de los Ríos, e incluso con Simonet, si bien en este segundo caso en términos coherentes con las tesis nacionalistas, partiendo del axioma de la contraposición entre civilización y barbarie, afirmando la prevalencia de lo autóctono sobre lo foráneo. La tesis de Castro trastocaba por completo este paradigma, ya que alteraba el sentido de la simbiosis al soslayar el predominio de lo autóctono y proponer, en su lugar, una coexistencia entre culturas que sería definitoria de la identidad histórica de los españoles.

La reacción del tradicionalismo españolista al desafío de Castro no se demoró, corriendo a cargo de Sánchez-Albornoz quien, sólo ocho años después publicó *España, un enigma histórico* (1956), obra que representa, probablemente, el ejercicio historiográfico más logrado del nacionalismo españolista del siglo XX.

Su repulsa a las tesis del hispanista de Harvard fue frontal y, lo que no era inhabitual en él, expresada con fuertes dosis de visceralidad, como el propio medievalista reconocía al mencionar la 'irritación' que le causaba 'el envenenamiento de la conciencia nacional por las fantasmagóricas tesis (…) de un ensayista de pluma fácil metido a historiador' (Sánchez-Albornoz 1985, 30). La vehemencia del medievalista abulense, habitual en sus réplicas y polémicas con quienes no compartían sus tesis, dista de ser gratuita, y refleja su ya comentada actitud militante: no se trata de opiniones científicas, sino de posiciones ideológicas (Chalmeta 1982, 7).

Para responder a Castro y negar que lo español surja de la síntesis de las tres castas medievales, Sánchez-Albornoz, retomando los argumentos del arabismo decimonónico, llevó hasta las últimas consecuencias la españolización de al-Andalus. En lugar de la influencia de lo exógeno (árabe e islámico) sobre lo endógeno, el medievalista abulense defiende la tesis contraria, es decir, el predominio de los elementos de procedencia indígena ('española') sobre la sociedad de al-Andalus. Este fue el mecanismo que aplicó a la caracterización de los principales exponentes de la cultura andalusí, como el sufí murciano Ibn al-Arabi, 'temperamentalmente archihispánico', el poeta Ibn Quzman o el cronista Ibn Hayyan, 'de pura raza española' (Sánchez Albornoz 1977, I, 149, 154, 201). Pero tal vez el más expresivo ejemplo de esta tendencia lo encontremos en su célebre definición de Ibn Hazm como 'eslabón moro' en la cadena de españoles ilustres. Partiendo de la idea de M. Asín sobre la existencia de analogías en el pensamiento del polígrafo cordobés con Séneca y considerando que el arabista aragonés no había sabido captar 'el hispanismo temperamental del gran cordobés', Sánchez-Albornoz formuló una de las más clásicas expresiones del continuismo esencialista del nacionalismo español, el 'eslabón moro de la cadena que va de Séneca a Unamuno' (Sánchez Albornoz 1965, 111-113). El ejemplo no podría resultar más ilustrativo de la paradójica distorsión característica de todo discurso nacionalista: furibundo legitimista omeya y rigorista ulema zahirí, Ibn Hazm resulta ser, existencialmente, 'español hasta la médula' (Sánchez-Albornoz 1977, 206). La españolidad esencial de al-Andalus no se limitaba a los casos individuales citados, sino que se extendía a muchos otros aspectos y a distintas manifestaciones sociales, artísticas, etc., dado que, en definitiva 'fueron los españoles conversos al Islam quienes crearon la civilización hispano-árabe' (Sánchez-Albornoz 1983, 15).

La afirmación simultánea de los dos paradigmas del nacionalismo españolista, el de la Reconquista y el de la España musulmana, provoca de forma inevitable la presencia de contradicciones profundas en el discurso de Sánchez-Albornoz. En coherencia con el paradigma excluyente y en contra de Castro, en unos casos

afirmaba la ausencia de simbiosis en la génesis de la identidad nacional: dicho con su propio lenguaje, no existió cópula, sino lucha, entre islamismo y cristiandad, enfrentamiento del que nació 'lo español' (Sánchez Albornoz 1979, 294). En otras ocasiones, en cambio, defendió la idea de simbiosis, e incluso habla de 'formación de una contextura temperamental mestiza' (Sánchez Albornoz 1977, I, 157 y 177). Pero, en realidad, para el medievalista abulense, no existe simbiosis, sino una mera continuidad de lo español, preexistente a lo foráneo. Lo español llega a teñirse de algunos elementos árabes e islámicos, pero sin que la esencia nacional cambie. Se trata, en definitiva, de la clásica exaltación nacionalista de lo autóctono frente a lo exógeno, expresado en una fórmula célebre: 'no se arabiza la contextura vital hispana'.

La afirmación simultánea de los dos paradigmas del nacionalismo españolista constituye, a mi juicio, la aportación más original de Sánchez-Albornoz al discurso historiográfico nacionalista. En efecto, aunque fue el máximo exponente de ambos paradigmas, ni la apología de la Reconquista ni la afirmación de la esencial españolidad de al-Andalus constituyen aportaciones novedosas, pues ambas tesis se remontan al siglo XIX. A mi juicio, lo que identifica y singulariza el pensamiento albornociano radica en su combinación de esos dos discursos, sin aparente apreciación de su naturaleza contradictoria. Por un lado, la lógica de la 'España musulmana' conduciría a la conclusión de que, después de todo, la 'ruina de España', causada por la traicionera invasión musulmana, no había sido tanta, dado 'el enorme caudal de hispanismo que rezumó la España islámica durante cuatro siglos largos, tal vez hasta que fue abrasada por las nubes de langosta africana que almorávides y almohades vertieron sobre ella' (Sánchez Albornoz 1965, 116). Por otro lado, la lógica de la Reconquista, proceso histórico responsable de la destrucción de la 'España musulmana', obligaría a considerarla como una guerra civil.

El medievalista abulense no parece haber tomado conciencia de la contradicción inherente a ambos paradigmas. De hecho, resulta habitual verlo transitar de uno a otro sin mayores dificultades y con total comodidad. La alabanza de la 'maravillosa civilización arabigoandaluza en que se llegó a inventar el cristal y se intentó volar' (Sánchez-Albornoz 1979, 299) no le resultaba incompatible con la exaltación de la Reconquista, que permitió la destrucción de tan gloriosa maravilla. Es más, con su habitual posición militante, no dudó en legitimar y justificar esa destrucción, pues 'para mal de España entraron los islamitas en ella y para nuestro bien fueron vencidos y expulsados' (Sánchez-Albornoz 1983, 23).

El siglo XXI: del choque de civilizaciones a la reactivación del tradicionalismo excluyente

Las premisas tradicionales en las que se había venido sosteniendo el discurso historiográfico del nacionalismo español fueron perdiendo vigencia desde los años sesenta, a medida que declinaba el franquismo. A partir de 1965, A. Barbero y M. Vigil inician su crítica al concepto clásico de Reconquista, que culmina en su estudio de 1978 sobre *La formación del feudalismo en la península Ibérica*. Dos años antes se había publicado *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, del medievalista francés Pierre Guichard, uno de los principales factores de transformación de la caracterización de al-Andalus. Ajeno a las controversias nacionalistas sobre la identidad histórica de los españoles, Guichard logró quebrar el discurso tradicional sobre unas premisas sólidas, afirmando la prevalencia en al-Andalus de los elementos de procedencia foránea, es decir, su condición de sociedad árabe e islámica, sin que ello implique la total negación de ciertas continuidades del pasado.

Sin embargo, pese a los profundos cambios sociales y políticos experimentados en España desde el final del franquismo y a las no menos relevantes transformaciones en el ámbito académico y en la propia historiografía de al-Andalus durante las tres últimas décadas, las tesis historiográficas del nacionalismo españolista no han quedado soslayadas por completo, ni tampoco sus correspondientes caracterizaciones del período medieval y de la presencia musulmana. Siete años después de la muerte del dictador, P. Chalmeta calificaba todavía de 'abrumadora mayoría' a quienes consideraban extranjeros, no españoles, a los andalusíes (Chalmeta 1982, 13). Es cierto, sin embargo, que el paso del tiempo ha introducido algunos cambios. En primer lugar, cuantitativos, ya que, pese a la continuidad del discurso nacionalista, resultaría discutible afirmar su hegemonía, dado que la historiografía nacionalista ha pasado a un segundo plano en el ámbito académico actual. No parece tan claro, sin embargo, que ello haya significado la 'caída de los mitos nacionalistas' (Forcadell 1998), pues dicha mitología ha seguido expresándose, en publicaciones académicas y en otros ámbitos, durante los últimos años.

La pervivencia académica de las tesis españolistas en el siglo XXI se concentra, sobre todo, en el ámbito de la Real Academia de la Historia, reducto de la historiografía más conservadora, como ha quedado de manifiesto a través de la reciente controversia generada por algunas entradas del *Diccionario Biográfico Español*, publicado por dicha institución. La misma editó en 1998 la obra colectiva *España. Reflexiones sobre el ser de España*, galardonada con el Premio Nacional de Historia y expresión de 'un españolismo anclado en el nacionalcatolicismo' (Pérez Garzón 1998). Algo similar podría decirse de otras publicaciones,

como la recopilación de estudios coordinada por V. Palacio Atard y editada en 2005 bajo el título de *De Hispania a España: el nombre y el concepto a través de los siglos*. Fuera de lo académico, otra de las instituciones que sigue fomentado este discurso historiográfico es FAES, editora del volumen *España, un hecho* (2003), con participación de varios investigadores académicos, entre ellos S. Fanjul, recientemente incorporado a la Academia de la Historia (2011). Pese a estas notorias y significativas pervivencias, a mi juicio se trata de casos concretos, pues, en general, no cabe afirmar la prevalencia de las tesis nacionalistas en los medios académicos actuales.

Junto a su reclusión académica en ámbitos específicos, cabe también constatar ciertos cambios de orientación en el desarrollo del discurso españolista durante las últimas décadas. Las manifestaciones de esta historiografía son, en la actualidad, distintas a las clásicas de los siglos XIX y XX. Dadas sus fuertes reminiscencias franquistas, la noción de Reconquista ya no se caracteriza en términos de empresa patriótica de liberación nacional, sino bajo otros argumentos de apariencia más sofisticada, aunque no menos tendenciosos ni ideologizados, pues, en realidad, resulta aplicable lo dicho respecto a los historiadores decimonónicos: los sostenedores de este discurso están más interesados por sus preocupaciones políticas que por el deseo de entender el pasado.

No obstante, es cierto que pueden todavía encontrarse en la actualidad vestigios del más rancio nacionalcatolicismo, entre los cuales merece la pena citarse, por su extravagancia en el contexto actual, el discurso de ingreso del cardenal Antonio Cañizares, arzobispo de Toledo, en la Academia de la Historia, cuyo título, 'El esplendor visigótico, momento clave en la edificación de España y para su futuro', aclara su orientación. En efecto, se trata de una vuelta a la identificación entre lo español y el catolicismo, cuyo origen histórico de sitúa en la época visigoda, coincidiendo con la abjuración del arrianismo por Recaredo en el año 589. El reverendísimo cardenal establece la eterna fusión de la nación y la religión, sobre dos parámetros, la inevitabilidad, ya que 'la fe católica, se profese o no por las personas, y se quiera o no, constituye el alma de España', y la exclusividad, pues 'si deja de ser cristiana (…) España dejará de ser España' (Cañizares 2008, 44-45).

Pero, aparte de estos exotismos, puede decirse que el españolismo historiográfico del siglo XXI posee unas características que lo definen como una mezcla de continuidad con las tendencias clásicas y nuevas formulaciones que pretender adecuar el discurso a las circunstancias del presente. Frente a la hegemonía de la tesis integradora de la 'España musulmana' y su contradictoria síntesis con la de la Reconquista efectuada por Sánchez-Albornoz, la historiografía actual ha vuelto a disociar ambos paradigmas, volviendo, en cierta forma, a la situación del siglo XIX.

La continuidad de la España musulmana

Le tesis de la España musulmana se ha mantenido vigente hasta la actualidad, aunque muy mermada en su difusión, dado que su máximo exponente y casi único partidario en la actualidad es el arabista Joaquín Vallvé. Aunque no lo reconoce de forma explícita como precedente, retoma el argumento central de Sánchez-Albornoz, aunque de manera algo ambigua. En efecto, por un lado sostiene la hispanidad, no la españolidad, de los andalusíes, mientras que, en cambio, resulta muy sintomática la actitud, que aplica de forma sistemática, consistente en interpretar el nombre 'al-Andalus' como 'España' en todas sus traducciones de textos árabes. Puede decirse, por lo tanto, que reformula el concepto de España musulmana sobre nuevas premisas, orientándose su labor a defender la idea de continuidad del legado preislámico, sobre todo de origen clásico, grecolatino, en las manifestaciones literarias, sociales e institucionales de al-Andalus.

La continuidad del influjo grecolatino comienza con el propio nombre al-Andalus, cuya etimología griega se vincula a la Atlántida. La identificación entre Hispania y al-Andalus para Vallvé es 'clara e indiscutible'y no se limita sólo a la etimología, sino también a lo conceptual, ya que 'los árabes aplicaron el nombre de al-Andalus tanto a todos los territorios o pueblos de Hispania dominados por el Islam como a todos los irredentos conquistados por los cristianos a partir del mismo siglo VIII' (Vallvé 1999, 13). Otro de los aspectos en los que Vallvé ha insistido es el de la transmisión literaria entre autores clásicos grecolatinos y autores árabes andalusíes, responsable de la presencia de continuidades en la concepción territorial, pues 'tanto musulmanes como cristianos consideraban Hispania como una unidad geográfica y aspiraban a su unidad política' (Vallvé 1993, 335).

Probablemente lo más sólido de su argumentación radique en su afirmación del fuerte apego de los andalusíes a su territorio, si bien introduce a este respecto evidentes dosis de distorsión. Vallvé destaca el 'entusiasmo de los andalusíes por su tierra' (Vallvé 2005, 76), sentimiento que ejemplifica a través de varios testimonios literarios, en primer lugar el elogio de al-Andalus incluido en la perdida crónica de Ahmad al-Razi (m. 955), que vincula con la égloga de San Isidoro de Sevilla, calificándolo como 'paráfrasis de la loa isidoriana, pero cambiando los topónimos clásicos por otros orientales' (Vallvé 2005, 76). A ello se añaden otros ejemplos, en los que los poetas andalusíes elevan su tierra a la categoría de Paraíso terrenal. Este 'orgullo de los habitantes de al-Andalus por sentirse hispanos' tiene su inevitable corolario en el célebre poema de Ibn Hazm, ya tantas veces invocado por Sánchez-Albornoz: '¡Vete en mal hora, perla de la China! Me basta a mi con el rubí de España' (Vallvé 1993, 94: Vallvé 1995, 77).

Los argumentos de Vallvé sobre el apego de los andalusíes hacia su territorio resultan incuestionables. Como veremos a continuación, su insistente afirmación

a este respecto contrasta de forma muy acentuada con la afirmación contraria por parte del también arabista Serafín Fanjul, tal vez el máximo exponente actual de la tesis del españolismo excluyente, el cual sostiene la idea opuesta, es decir, la completa ajenidad de los andalusíes hacia el territorio peninsular, pese a su permanencia en el mismo durante siglos. La contraposición entre los planteamientos de ambos arabistas en torno a la relación emocional de los andalusíes con su territorio revela, de nuevo, la profunda dicotomía existente entre las dos tesis historiográficas del españolismo respecto al período andalusí.

Pese a la indudable pertinencia de los testimonios literarios que aporta, las consecuencias que Vallvé extrae de la identidad de los andalusíes con su territorio revelan un acusado nacionalismo esencialista, que se aprecia, por ejemplo, cuando afirma que 'aunque no olvidaron sus genealogías', los árabes 'muy pronto se sintieron hispanos por habitar el paraíso terrenal o al-Andalus' (Vallvé 2005, 75). La lógica subyacente a la afirmación de este 'sentimiento hispano' de los andalusíes resulta de una simpleza desconcertante. Dado que la Península es Hispania y que los andalusíes la habitaron y se identificaron con su territorio, aunque la llamasen al-Andalus, los andalusíes se 'sentían' hispanos. Se trata de una concepción que descansa sobre el principio de inmanencia entre el territorio peninsular y su hispanidad. Dado que dicho territorio 'es' Hispania, resulta indiferente quienes la habiten, pues habrán de 'sentirse' hispanos por el mero hecho de ocuparla.

Un último argumento a destacar por parte de Vallvé se deriva de la noción de apego al territorio y refiere a la idea de irredentismo desarrollada por los andalusíes, los cuales 'nunca olvidaron la posibilidad o la esperanza de recuperar los territorios perdidos'. En este sentido, Vallvé llega, incluso, a equiparar este sentimiento a la noción de Reconquista (Vallvé 2005, 73). Aparte de los argumentos, sobre todo literarios, citados, Vallvé apenas desarrolla otros ejemplos de la pretendida continuidad de lo preislámico en al-Andalus, salvo por lo que se refiere a ciertos detalles institucionales, en lo institucional, el zalmedina sería la versión islámica del *comes civitatis* romano y visigodo (Vallvé 1981).

La recuperación de las tesis excluyentes

Junto a la afirmación de la españolidad de al-Andalus por parte de un sector hoy marginal del arabismo, cabe atribuir mucha mayor vigencia a las tesis excluyentes, basadas en el paradigma de la Reconquista. En este caso se constata, también, el mismo fenómeno, es decir, el empleo de argumentos ligeramente distintos a los tradicionales, con lo que se pretende dotarlo de nuevos fundamentos que se adecuen a los cambios sociales, políticos e ideológicos que distancian a la España democrática actual de la franquista.

La defensa de la tesis excluyente no se ejecuta en la actualidad mediante una abierta y explícita exaltación patriótica de la Reconquista, sino a través de argumentos indirectos, dirigidos a ilegitimar la presencia musulmana en la Península y, por lo tanto, a legitimar su eliminación. Es decir, se trata de una reformulación de la vieja tesis de la Reconquista, mediante la cual se pretende presentarla como un proceso derivado de la pura lógica histórica, evitando, así, las manifestaciones más extravagantes del españolismo tradicional, vinculadas al esencialismo del *volkgeist*. A este afán por ilegitimar al-Andalus en la nueva formulación de la tesis excluyente subyacen preocupaciones relativas a cuestiones del presente, en particular el auge del islamismo y la inmigración de origen árabe e islámico en la Península.

De este 'presentismo' se deriva el segundo rasgo definitorio del discurso excluyente actual. Me refiero a su alineamiento con la tesis de 'choque de civilizaciones', acuñada en EEUU a principios de los noventa por S. Huntington, y que reafirma ideas añejas sobre la inevitable contradicción entre las 'civilizaciones' islámica y occidental. En este discurso, simplista y maniqueo, Occidente se identifica con valores como la libertad, los derechos humanos y la democracia, mientras, por el contrario, el Islam consiste en el dogmatismo religioso, intolerante, fanático, antidemocrático y, en última instancia, en la violencia y el terrorismo. En buena medida, el discurso españolista excluyente se ha globalizado, de manera que, más que como nacionalismo o apología del catolicismo, se define como un anti-islamismo, en la línea del choque de civilizaciones.

Esta influencia del choque de civilizaciones ha generado un relevante cambio de perspectiva en la valoración de lo andalusí dentro del discurso historiográfico españolista. En efecto, de la clásica visión excluyente se ha pasado a otra aún más acentuada, de carácter denigratorio, con claras intenciones políticas, como ya ha sido señalado con anterioridad (Álvarez-Ossorio 2007, 267). Esta caracterización denigratoria de al-Andalus tiene un precedente relevante en *De la Andalucía islámica a la de hoy,* reacción visceral de Sánchez-Albornoz a la exaltación de lo andalusí que se produjo en Andalucía durante la Transición, al calor del resurgimiento del andalucismo político. Publicada poco antes de la muerte del medievalista abulense, contiene probablemente, las páginas más panfletarias de toda su trayectoria, destinadas, en exclusiva, al denuesto de al-Andalus. Este profundo desprecio hacia la identificación del andalucismo con lo andalusí se expresa, con frecuencia, mediante la denigración de Blas Infante, fundador del andalucismo, y constituye una constante del nacionalismo españolista, con manifestaciones políticas e historiográficas, como se verá a continuación.

El impacto del choque de civilizaciones en la caracterización de al-Andalus tiene una de sus manifestaciones más toscas en la memorable intervención de J.

Mª Aznar en Georgetown de septiembre de 2004, dedicada al terrorismo islamista, en la que afirmó que el conflicto de España con Al Qaeda no estaba relacionado con la guerra de Iraq comenzada en 2003, sino que se originó cuando los ‘moros’ conquistaron España. Se deducen, al menos, dos consecuencias de este planteamiento. Primero, que la llegada de Tariq y sus contingentes a la Península en 711 habría sido una acción terrorista, equiparable al 11-M. Esta visión de la conquista musulmana como producto de la intervención de una organización terrorista constituye una ‘puesta al día’ de la ilegitimidad de la presencia musulmana en la Península. En segundo lugar, que, en el siglo VIII, los musulmanes ya eran lo que siempre han sido, una amenaza terrorista para Occidente. Aparte de una cruda manifestación de cómo el pasado puede ser manipulado para justificar el presente, las palabras de Aznar en Georgetown revelan que la clave del perfecto engranaje entre el choque de civilizaciones y el rancio paradigma excluyente de la Reconquista radica en el común denuesto del Islam en ambas tesis.

La identificación de los sectores más conservadores con el discurso historiográfico del españolismo excluyente que revelan las citadas palabras de Aznar se confirma a través de los propios documentos políticos emanados de su formación política. A este respecto, debe recordarse la enmienda introducida por A. Vidal-Quadras en la ponencia política del 16º Congreso del Partido Popular, celebrado en junio de 2008. En dicha enmienda se incluye un texto que expresa la visión del pasado característica del españolismo excluyente, en la que la presencia de al-Andalus no tiene cabida, pues, de hecho, ni siquiera se la menciona:[1]

> ‘La Nación española, como realidad histórica y cultural, tiene su raíz plural en los Reinos cristianos medievales, pero se basa ante todo en la herencia de la Hispania romana y visigoda común a todos ellos y en la unidad política establecida desde hace quinientos años por la integración de esos Reinos en la Monarquía de España, mediante la unión de las Coronas de Castilla y Aragón y el Reino de Navarra’.

En declaraciones anteriores formuladas en medios de comunicación, Vidal-Quadras ya había tenido la oportunidad de expresar su españolismo, así como su desdén hacia otras ideologías nacionalistas, calificando como ‘cretino’ a Blas Infante, fundador del andalucismo (El País, 2-11-2007), declaraciones por las cuales se vio obligado a pedir públicamente disculpas con posterioridad.

1. http://www.partidopopular.us/actividades/16congreso/16congreso.htm#ponencias (acceso 1-7-2011).

Volviendo de la política a la academia, debemos centrarnos en la producción de S. Fanjul, considerado el principal portavoz en la actualidad de la visión excluyente de al-Andalus (Álvarez-Ossorio 2007, 274). Su protagonismo radica, aparte de en sus publicaciones sobre el tema, en su formación de arabista, que le atribuye una particular autoridad a la hora de caracterizar el pasado islámico andalusí, dado su conocimiento directo de los testimonios históricos de este período. No obstante, Fanjul no está, ni mucho menos, aislado en sus posiciones, que comparte con otros destacados representantes actuales de la historiografía españolista. Vale la pena traer a colación el ejemplo del académico C. Seco Serrano, que en 1998 advertía sobre el peligro de 'una segunda *pérdida de España*, similar a la que a partir del 722 y a lo largo de siete siglos, los españoles de todos los rincones de Iberia se esforzaron victoriosamente en superar' (ABC, 30-5-1998). En otros casos, la tesis excluyente se formula, no de manera explícita, sino por el expediente de la omisión, como, por ejemplo, señalaba J. S. Pérez Garzón respecto a *La monarquía de España*, de M. Artola, donde la historia islámica está totalmente ausente (Pérez Garzón 1999, 170-171).

Fanjul es el investigador académico que más ha insistido en la tesis de la exclusión de al-Andalus en la conformación histórica de la identidad española, la cual ha reformulado sobre nuevos parámetros en obras como *Al-Andalus contra España* (2000) o *La quimera de al-Andalus* (2004) que, en buena parte, consisten en recopilaciones de trabajos previos, algo que el autor no hace constar en todos los casos. Como toda reformulación supone, en cierta medida, una superación de sus antecedentes, en este caso, de la mitología españolista más esencialista, con la que Fanjul toma distancias de forma explícita, evitando sus manifestaciones más estridentes, patrióticas y catolicistas, al rechazar el 'nacionalismo de campanario' que 'se inventa milenarios y héroes míticos' (Fanjul 2004a, 2). Sin embargo, el enunciado de la crítica no va acompañado de la correspondiente desmitificación.

En efecto, su actitud ambivalente hacia el tradicionalismo españolista queda de manifiesto en su valoración del gran referente historiográfico, Sánchez-Albornoz. Por un lado, lo defiende de sus detractores (su obra 'ha sido mal entendida y peor utilizada') (Fanjul 1997b, 85; 2004a, 4), y suele invocarlo en sus colaboraciones en prensa (Fanjul 2011). Sin embargo, se aleja de sus manifestaciones más vinculadas al españolismo franquista, el continuismo esencialista y la españolización de al-Andalus (Fanjul 1997b, 98; 2000a, 7, 13 y 112; 2004a, 19). Pero ello no le impide constatar 'la mayor solidez de los hechos en que se basa' la caracterización españolista (Fanjul 2000a, 6-7). De esta forma, mientras que niega el paradigma de la España musulmana, recupera el de la Reconquista, en su sentido más excluyente, dada la contundencia de su formulación, en la que se contraponen, en total antagonismo, Al-Andalus y España: 'Una lucha de supervivencia por ambas partes, con dos fuerzas antagónicas y mutuamente excluyentes,

en oposición radical y absoluta, y animadas las dos por sendas religiones universales cuyo designio era abarcar a la Humanidad por entero. Es preciso decirlo con crudeza: si había al-Andalus, no habría España; y viceversa, como sucedió al imponerse la sociedad cristiana y la cultura neolatina' (Fanjul 2003, 270). Tal es su aversión a cualquier atisbo de 'españolización' de al-Andalus que evita a toda costa mezclar ambos conceptos, lo que resulta en la acuñación de un nuevo constructo historiográfico, la 'Hispania musulmana' (Fanjul 2004a, 20 y 23).

Un primer aspecto a destacar sería su alineamiento con las tesis de Huntington y su apología de la civilización Occidental, exhibiendo fuertes dosis de tendenciosidad, una de las principales características de su método argumental. En efecto, atribuye a Occidente la creación de valores como la libertad individual, la igualdad ante la ley y la 'sociedad de las personas' (¿) (Fanjul 2004a). Siguiendo la misma lógica del autor, cabría también considerar 'de creación occidental' otras realidades, menos amables, tal vez, como, por ejemplo, las cámaras de gas o la bomba atómica. Sin embargo, a este respecto Fanjul introduce significativas matizaciones, que sirven para revelar su palmaria tendenciosidad. No de otra forma cabe entender su afirmación en contra de la formulación de 'veredictos sobre grupos humanos en bloque', a la vez que lamenta verse 'responsabilizado de la bomba de Hiroshima, pese a haber nacido un mes más tarde su lanzamiento' (Fanjul 2000a, XXXVIII y XLII). El rechazo explícito a la formulación de veredictos en bloque tiene difícil encaje con la atribución exclusiva de occidentalidad de los citados valores supremos de la libertad individual y la igualdad ante la ley. Se diría que, para Fanjul, los veredictos 'en bloque' no son razonables cuando critican a Occidente (Hiroshima), pero sí cuando tratan de glorificarlo (libertad individual, igualdad ante la ley).

Su discurso excluyente se basa en la tesis de la Reconquista, tal y como la formularon las crónicas medievales y luego lo repitió el nacionalismo decimonónico. Este discurso parte de la ilegitimación de la presencia musulmana en la Península, comenzando desde su origen, ya que se adscribe a la visión catastrofista de la conquista de 711: 'la conmoción fue brutal', 'cataclismo político y social', 'caen sobre los vencidos una religión totalizadora y absorbente en plena efervescencia de su triunfo militar, una organización social que todavía no había superado dentro de sí misma el estadio tribal'. Las crónicas latinas 'reflejan bien la imagen de brutalidad cruel de los musulmanes' (Fanjul 2000a, 24-25). Aquí, de nuevo, cabría volver a insistir en la tendenciosidad, pues a la claridad con la que se perfila el catastrofismo de la conquista se contraponen las 'dudas' que suscita el relato de la propia conquista debido a la 'fragilidad y falta de credibilidad' de los cronistas árabes, en sintonía con los planteamientos revisionistas, y bastante desacreditados, de Vallvé. En cualquier caso, si al-Andalus fue una amenaza en el pasado, lo sigue siendo en el presente, ahora a través de su reivindicación por

el islamismo radical. Por lo tanto, no debería haber cabida en el momento actual para el elogio del pasado andalusí, pues si en otro tiempo pudieron hacerlo arabistas como Asín Palacios o García Gómez, resultaba admisible entonces porque 'no había en España ni en el resto de Europa peligro islámico de ninguna clase' (Fanjul 2011).

La visión catastrofista de la conquista se conjuga con la negación de cualquier atisbo de convivencia o tolerancia, uno de los ingredientes del 'mito de al-Andalus', contra el que se ha manifestado de forma reiterada en sus publicaciones, no dudando en caracterizar en términos de *apartheid* la situación de las minorías no musulmanas, cristiana y judía (Fanjul 2000b, 14; Fanjul 2003, 281; Fanjul 2004a, 29). Su crítica de la mitificación andalusí revela algunos de los rasgos definitorios de su peculiar metodología de análisis. Por un lado, el seguimiento de los argumentos de algunos de los autores más islamófobos del panorama actual, en particular su alineamiento con la autora británica de origen egipcio que suscribe bajo el seudónimo de Bat Ye'or, aclamada como la acuñadora del concepto de 'dhimmitude'. Asimismo, la crítica al mito de al-Andalus vuelve a poner de manifiesto su actitud tendenciosa, ya que el recurso a la anacrónica analogía del *apartheid* no deja de resultar paradójica en quien insiste en reprobar a los que realizan condenas del pasado a partir de 'nociones y conflictos estrictamente contemporáneos' (Fanjul 1997b, 95; 2004a, 15). De esta forma, por ejemplo, rechaza la acusación de 'limpieza étnica' al Cid, considerándolo 'absoluto desprecio de la historia, simplificando con imágenes del presente la condena del pasado' (Fanjul 2000b, 9; 2004a, 17). La actitud de Fanjul respecto al empleo del anacronismo resulta, pues, selectiva, ya que lo reprueba cuando se utiliza para formular críticas contra egregias figuras de la mitología españolista, como el Cid, pero no duda en utilizarlo para reprobar el mito de al-Andalus.

Junto al denuesto de la conquista islámica y a la negación de cualquier atisbo de convivencia o tolerancia, un tercer argumento en su ilegitimación de la presencia musulmana consiste en la afirmación de la completa ajenidad de los andalusíes respecto a la noción de España, siendo su identidad árabe e islámica: 'aún en los siglos XII, XIII, XIV… persisten en inventarse genealogías con entusiasmo reclamándose *árabes*, en el estricto sentido racial, y por consiguiente foráneos y ajenos a toda idea de continuidad de la Hispania visigótica y romana, ni siquiera por hallarse en su mismo suelo' (Fanjul 2000a, 51). Más fuerte aún que la adscripción tribal considera la religiosa, pues califica la condición de musulmán como 'cualidad indeleble, primordial y determinante' (Fanjul 2000a, 50). No solamente los andalusíes eran ajenos a la noción de España, sino que ni siquiera llegaron a desarrollar sentimiento alguno de vinculación al territorio que habitaban, 'fruto de saberse *extraños* a la tierra, todavía en tiempos tan avanzados como el siglo XI' (Fanjul 2000a, 50). Nada más consecuente con su análisis, por

lo tanto, que la legitimación de la expulsión de los moriscos, ya que 'se trataba de responder de la forma más radical posible a una minoría inasimilable, que se resistía a la integración y cuyos lazos y connivencia con el enemigo del momento, nada pasivo, eran bien sabidos' (Fanjul 1997a, 253; Fanjul 2000a, 3). Se trata, pues, de la vieja tesis decimonónica de los musulmanes como intrusos, que de forma necesaria y legítima fueron expulsados del territorio.

Frente a lo que sostienen otros arabistas, como Vallvé, Fanjul argumenta que, dada su fuerte identidad árabe e islámica, los andalusíes no desarrollaron sentimiento alguno de apego respecto al territorio peninsular, pese a los nueve siglos transcurridos entre 711 y comienzos del XVII, cuando se produjo la expulsión de los moriscos. Sin embargo, la afirmación del total extrañamiento de los andalusíes hacia su territorio suscita numerosos interrogantes. Sólo por mencionar algunos de ellos, cabría preguntar qué sentido se debe otorgar a las *nisbas* locales que aparecen en la onomástica andalusí y que sirven para determinar el origen geográfico de cada individuo: al-Ishbilí (de Ishbiliya, Sevilla), al-Qurtubí (de Qurtuba, Córdoba), al-Tulaytulí (de Tulaytula, Toledo), etc. Por otro lado, la idea de la extrañeza de los andalusíes hacia el territorio que habitaban no permite comprender los numerosos testimonios literarios en los que los poetas expresan sentimientos apego y devoción a su país, comparando al-Andalus con el Paraíso, o bien la nostalgia por ese país, testimonios cuyo soslayo resultan llamativos en un acreditado experto en literatura árabe como Fanjul. A los textos que cita Vallvé en relación con este tema pueden añadirse muchos otros, que han sido también estudiados desde hace tiempo por autores como H. Pérès (1983, 121-123) o T. Garulo (1998). Fanjul no ignora estos testimonios, pero minimiza su alcance y desdeña su sentido al reducirlos a un mero 'cúmulo de loas en la línea tópica habitual a la sazón, de vaciedades adjudicables a cualquier tierra con sólo cambiar el nombre en el texto' (Fanjul 2004a, 78). Asimismo, la defensa de la tesis de la prevalencia de la identidad árabe e islámica frente a la territorial debería ir acompañada de una explicación convincente que permita comprender porqué, cuando los moriscos fueron forzados a comienzos del siglo XVII a elegir entre su religión y su territorio, escogieran mayoritariamente la segunda opción. Si tan fuerte y exclusiva era su identidad tribal y religiosa y se sabían 'extraños a la tierra', ¿porqué optaron por renunciar a su religión, adoptar la de sus enemigos cristianos y quedarse en sus lugares de residencia, en vez de emigrar a territorio musulmán?

Frente a la 'mala conciencia histórica' de los musulmanes, sin duda por su traicionera conquista, a su total ajenidad respecto a la idea de España y a su desapego respecto al territorio peninsular, Fanjul plantea la plena legitimidad de la conquista efectuada por los cristianos, estos sí, totalmente imbuidos de amor al terruño, dada la omnipresencia de la idea de 'restituir la Península a su prístino estado', defendida con igual fervor por 'gobernantes y pecheros' (Fanjul 2000a, 51). Una

auténtica 'empresa nacional', por lo tanto, a tenor de la ausencia de diferencias de clase en la ejecución del proyecto.

Algunas alusiones puntuales respecto a otros períodos históricos revelan que la visión del pasado de Fanjul se ajusta a los cánones del españolismo excluyente, expresando, una vez más, la actitud tendenciosa del autor. En efecto, la insistencia en la desmitificación de al-Andalus se acompaña de entusiastas alabanzas al 'brillantísimo pasado romano' y a la necesidad de preguntarnos si la ausencia de la Reconquista nos hubiese permitido disfrutar 'de cuando de bueno se hizo en todos los aspectos desde 1492' (Fanjul 2003, 271). La conquista y colonización romana de la Península o la conquista y colonización española de América no exigen desmitificación alguna. Para Fanjul, el único mito que merece la pena derribarse es el de al-Andalus, mientras que, en cambio, los del españolismo no sólo no se cuestionan, sino que se ensalzan.

Su afán por la exclusión de al-Andalus respecto a cualquier forma de sentimiento identitario se manifiesta, no sólo hacia lo español, sino también con lo andaluz. Si al-Andalus no tiene nada que ver con España, tampoco con Andalucía. En efecto, frente a la afirmación de la 'conciencia nacional hispánica' desde el siglo XIII, en cambio considera confusa la relación entre al-Andalus y Andalucía (Fanjul 2000a, 110). Así queda de manifiesto a través de su denuesto del nacionalismo andaluz y de la búsqueda de raíces árabes en la Andalucía actual, actitud 'mas emocional que fundamentada, más fantasiosa que ceñida a los hechos'. Esta naturaleza artificial del andalucismo y de la reivindicación de al-Andalus se deriva de un segundo elemento, la ausencia de 'pedigrí histórico' del andalucismo: 'nacionalidad recientemente inventada' (Fanjul 2000a, xxi). Por lo demás, los paralelismos entre españolismo y andalucismo sirven para volver a poner de manifiesto la tendenciosidad, pues, mientras concede total legitimidad a la identidad de lo hispánico y lo español, en cambio cuestiona la de lo andalusí y lo andaluz, pese a que ambas se basan en idénticas premisas esencialistas y continuistas. Asimismo, no duda en hablar de 'paranoias esencialistas' respecto a las visiones del pasado de Blas Infante y Sabino Arana (Fanjul 2004a, 242), aunque nunca emplea calificativos similares respecto a otros esencialismos similares, lo que, una vez más, revela su reiterativa tendenciosidad.

En definitiva, pese al rechazo del continuismo esencialista de Sánchez-Albornoz y bajo la coartada de la crítica al 'mito de al-Andalus' y a los continuismos de los nacionalismos periféricos, en particular del andalucismo, lo que, en realidad, subyace a sus planteamientos es una reformulación del paradigma de la Reconquista. Esta manifiesta tendenciosidad, así como la considerable ausencia de originalidad de muchos de sus planteamientos, son factores que probablemente explican la notoria frialdad con la que han sido recibidas las principales monografías recientes de Fanjul en algunos de los principales medios académicos especia-

lizados nacionales. Baste citar, al respecto, las reseñas publicadas por relevantes investigadores del Arabismo y el Medievalismo en publicaciones como *Hispania* (E. Manzano Moreno), *Revista de Libros* (Mª A. Martínez Núñez y M. Fierro), *Al-Qantara* (L. Molina) y *Aljamía* (F. Rodríguez Mediano). Este generalizado descrédito académico resulta paralelo a su creciente papel mediático y a su acogida en la Academia de la Historia (2011), reducto académico del españolismo más tradicionalista.

La reciente resurrección y reformulación de las tesis españolistas excluyentes no ha sido sólo un fenómeno con expresiones académicas y políticas, como ya hemos visto, sino que también ha tenido una relevante presencia mediática, según revela el caso del propio Fanjul, habitual colaborador de los medios más conservadores, tanto de prensa (*Libertad Digital, ABC*) como de promoción ideológica (FAES). No obstante, probablemente el personaje que mejor ejemplifica este aspecto del fenómeno sea César Vidal, afamado periodista y prolífico autor de una infinita marea de productos literarios, ensayísticos y seudo-historiográficos, entre los cuales se cuenta *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden* (2004). El título nos indica que el autor comparte con Fanjul la adhesión a las tesis de la confrontación, según la cual España constituye una entidad histórica cuya naturaleza consiste en erigirse 'frente a' otras, elegidas no al azar, sino siguiendo los dictados del 'choque de civilizaciones', el Islam, en general, en el caso de Vidal, o al-Andalus en el de Fanjul.

La citada publicación ha sido certeramente descrita como 'compendio de tópicos y estereotipos adecuadamente manipulados para presentar al islam como enemigo, pasado, presente y futuro' (Álvarez-Ossorio 2007, 276). Por un lado, en consonancia con Aznar, la idea del esencial continuismo de las tendencias radicales y violentas en el Islam, desde sus orígenes hasta hoy, no dudando en tildar a Mahoma de terrorista. En segundo lugar, se recupera la tesis de la Reconquista como origen de España, entidad histórica forjada en la lucha secular contra el Islam. En el capítulo dedicado a la conquista musulmana ('el Islam ataca España'), el autor se adhiere a la añeja visión catastrofista de dicho episodio y sus consecuencias, afirmando, entre otras cosas, que los musulmanes 'aniquilaron la riquísima herencia clásica española para sustituirla por un dominio despótico' y que supuso para la mayoría de los hispanos 'un descenso en la escala social', así como de su situación económica. En definitiva, un compendio antológico de todos los tópicos inherentes al paradigma excluyente.

Un reciente artículo de F. Bravo López (2009) desvela con total precisión las claves ideológicas de la obra de Vidal, su conexión directa e indisimulada con las directrices políticas de Aznar, así como la peculiar metodología de trabajo que subyace a su elaboración. Si Fanjul representa la tendenciosidad académica, el nivel de Vidal se limita al panfleto ideológico. En resumen, un ejemplo palmario de

subordinación del conocimiento histórico al servicio de un proyecto político de dominación supremacista, que se expresa mediante las consignas del 'choque de civilizaciones' y la 'guerra contra el terrorismo'. La necesidad de traer a colación la obra panfletaria de Vidal no obedece, evidentemente, a su calidad historiográfica, que sólo desde la más infinita magnanimidad podría ser calificada de pésima. Pese a ello, sería erróneo soslayar su relevancia, dado que, al igual que otras de similar orientación, constituye un auténtico fenómeno editorial. Como afirma el citado F. Bravo, Vidal es un autor importante, no en términos historiográficos, sino en cuanto a su proyección social, dada su enorme difusión. En concreto, en el momento de redacción de este trabajo (julio de 2011), los datos de la propia entidad que lo publica señala que *España frente al Islam* ha alcanzado su novena edición desde su aparición en el año 2004, cifra muy elevada que difícilmente llegaría a ser igualado por cualquier producto bibliográfico procedente del mundo académico.

La gran capacidad mediática de personajes como Vidal y la enorme difusión de los productos historiográficos que generan son fenómenos que plantean serios desafíos a los historiadores profesionales, cuya audiencia potencial suele limitarse a unos parámetros muy alejados de los que pueden llegar a alcanzar productos como *España frente al Islam*. Pese a la ausencia de cualquier noción de rigor en la reconstrucción del pasado y a su condición de mero panfleto, su éxito radica, precisamente, en su función de nutriente básico de las ideologías de las que dependen las visiones del pasado que transmiten. Aunque en apariencia se nos presenta una sencilla y lógica apelación al expediente de explicar el presente a través del pasado, en realidad el verdadero propósito no consiste en entender, sino en justificar y legitimar determinadas posiciones ideológicas y políticas, consistentes en el nacionalismo españolista, la supremacía de Occidente y la islamofobia.

Frente a la actual languideciente y casi residual presencia de la España musulmana, la reciente reactivación y actualización del paradigma excluyente del discurso españolista revela la fuerte persistencia de esta historiografía, que ha sido capaz de mantener sus posiciones de forma prácticamente inalterada a lo largo de dos siglos. Esta gran capacidad de perduración denota la práctica imposibilidad de liquidar los mitos historiográficos nacionalistas que, al vincularse a determinados proyectos políticos, se perpetúan como meros apéndices ideológicos de los mismos. En el caso del nacionalismo españolista, su identificación con los sectores políticos, académicos y mediáticos más conservadores garantiza la supervivencia de dicho discurso, resultando, en la práctica, indestructible.

Referencias bibliográficas

Álvarez Junco, J. (2001): *Mater dolorosa*. La idea de España en el siglo XIX. Madrid.

Álvarez-Ossorio Alvariño, I. (2007): 'El Islam y la identidad española: de al-Andalus al 11-M', Taibo, C. (dir.): *Nacionalismo español: esencias, memoria e instituciones*. Madrid, 267-290.

Benavides, A. (1839): 'Del estado de la civilización entre los árabes y de su influencia en la de Europa', *Revista de Madrid*, III, 36-54.

Bravo López, F. (2009): 'Islamofobia y antimusulmanismo en España: el caso de César Vidal', *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 8, 47-72.

Cañizares, A. (2008): *El esplendor visigótico, momento clave en la edificación de España y para su futuro: discurso leído el día 24 de febrero de 2008 en el acto de su recepción pública*. Madrid.

Castro, A. (1948): *España en su historia*. Buenos Aires.

Conde, J. A. (1820-21): *Historia de la dominación de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*. Madrid, 3 vols.

Chalmeta Gendrón, P. (1982): 'Historiografía hispana y arabismo: biografía de una distorsión', *Revista de Información de la Comisión Española de Cooperación en la UNESCO*, XIX, 1-19 (ahora en *Hesperia, culturas del Mediterráneo*, 5 [2006], 195-218).

Dozy, R. P. (1861): *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'a la conquête de l'Andalousie par les almoravides. Leiden*, 4 vols.

(1982): *Historia de los musulmanes de España*. Madrid, 4 vols.

Fanjul, S. (1997a): 'Atalaya del tiempo. Datos para una revisión', *Qurtuba*, 2, 251-271.

(1997b): 'Hipertrofia de una imagen: la idealización de al-Andalus', Cano Ávila, P. y Garijo Galán, I. (eds.): *El saber en al-Andalus. Textos y estudios*, 1, Sevilla, 83-99.

(2000a): *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid.

(2000b): 'El mito de las tres culturas', *Revista de Occidente. Al-Andalus frente a España: un paraíso imaginario*, 224 (enero), 9-30.

(2003): '¿Eran españoles los moriscos? El mito de al-Andalus', Lasalle, J. Mª (coord.): *España, un hecho*, Madrid, 269-285.

(2004a): *La quimera de al-Andalus*. Madrid, 3ª reimpresión.

(2004b): 'Parábola del fraile o *divertimentos* sobre el islam', Revista de Libros, 94, 6-8.

(2011): '711', *ABC*, 20 de marzo.

Fernández y González, F. (1866): *Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*. Madrid (ed. facsímil, 1985)

Fierro, M. (2004): Reseña de S. Fanjul, *La quimera de al-Andalus*, en *Revista de Libros*, 94, 3-6.

FORCADELL, C. (1998): 'Historiografía española e historia nacional: la caída de los mitos nacionalistas', *Ayer*, 30, 141-158.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (2005): 'Nacionalismos en la Edad Media; la Edad Media en los nacionalismos', *Nacionalismos e Historia*, Valladolid, 27-65.

GARCÍA FITZ, F. (1988): 'La conquista de Andalucía en la cronística castellana del siglo XIII: las mentalidades historiográficas en los relatos de la conquista', *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía (Córdoba 27-30 noviembre 1986)*, Córdoba, 51-61.

(2010): *La Reconquista*. Granada.

GARCÍA SANJUÁN, A. (2003): 'El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes', *Anuario de Estudios Medievales*, 33-1, 3-36.

GARULO, T. (1998): 'La nostalgia de al-Andalus, génesis de un tema literario', *Qurtuba*, 3, 47-63.

GIL FERNÁNDEZ, J. Y OTROS (1985): *Crónicas asturianas*. Oviedo.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2003): 'Sobre la ideología de la Reconquista. Realidades y tópicos', *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*, Logroño, 151-170.

GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1939): 'Huellas islámicas en el carácter español', *Hispanic Review*, 7-3, 185-204.

GOYTISOLO, J. (1996): 'Los mitos fundadores de la nación', *El País*, 14 abril.

GUICHARD. P. (1976): *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona.

GUICHOT, J. (1869-70): *Historia general de Andalucía, desde los tiempos más remotos hasta 1870*. Sevilla-Madrid, 3 vols.

LÓPEZ GARCÍA, B. (2000): 'Enigmas de al-Andalus: una polémica', *Revista de Occidente*, 224, 31-50.

LÓPEZ PEREIRA, J. E. (1980): *Crónica mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*. Zaragoza.

MAÍZ CHACÓN, J. (2009): 'Claudio Sánchez-Albornoz y los mitos medievales de la historia de España', *Nonnullus. Revista de Historia*, suplemento II, 34-40.

MANZANO MORENO, E. (2000A): 'La construcción histórica del pasado nacional', en Pérez Garzón, J. S. y otros: *La gestión de la memoria. La Historia de España al servicio del poder*, Barcelona, 33-62.

(2000b): 'La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español', Feria García, M. C. y Fernández Parrilla, G. (eds.):*Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, 23-38.

(2001): Reseña de S. Fanjul, *Al-Andalus contra España*, en *Hispania* LXI/3, nº 209, 1161-1164.

MARAVALL CASESNOVES, J. A. (1997): *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid, 4ª ed.

Marco Sola, L. (2009): 'El catolicismo identitario en la construcción de la idea de nación española. Menéndez Pelayo y su Historia de los Heterodoxos Españoles', *Ilu*, 14, 101-116.

Martínez, Mª A. (2003): Reseña de S. Fanjul, *Al-Andalus contra España*, en *Revista de Libros*, nº 81, 18-20.

Martínez-Gros, G. (2001): 'Andalou, Arabe, Espagnol dans l'*Histoire des musulmans d'Espagne* de Reinhart Dozy', *Studia Islamica*, 92, 113-126.

Molina, L. (2004): Reseña de S. Fanjul, *La quimera de al-Andalus*, en *Al-Qan*ara*, XXXV, 571-575.

Morales Santisteban, J. (1839): 'De los árabes españoles', *Revista de Madrid*, III, 323-339.

Ortega y Gasset, J. (1984): *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid, 8ª ed.

Peiró Martín, I. (1998): 'Valores patrióticos y conocimiento científico: la construcción histórica de España', Forcadell, C. (ed.): *Nacionalismo e historia*, Zaragoza, 29-51.

Pellistrandi, B. (2002): 'Catolicismo e identidad nacional en España en el siglo XIX. Un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo', Aubert. P. (coord.): *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, 91-120.

Pérès, H. (1983): *Esplendor de al-Andalus*. Madrid.

Pérez Garzón, J. S. (1998): 'Españoleando con la historia de la Academia', *El País* 9 diciembre.

(1999): 'El debate nacional en España: ataduras y ataderos del romanticismo medievalizante', *Ayer*, 36, 159-176.

(2000): *'La creación de la historia de España'*, en Pérez Garzón, J. S. y otros: *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder,* Barcelona, 63-110.

Pérez Garzón, J. S. y Manzano Moreno, E. (2002): 'A Difficult Nation? History and Nationalism in Contemporary Spain', *History & Memory*, 14, 259-284.

Pirenne, H. (1985): *Las ciudades de la Edad Media*. Madrid, 7ª ed.

Rivière Gómez, A. (2000): *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*. Madrid.

Ríos Saloma, M. (2005): 'De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica, siglos XVI-XIX)', *En la España Medieval*, 28, 379-414.

Rodríguez Mediano, F. (2006): Reseña de S. Fanjul, *La quimera de al-Andalus*, en *Aljamía*, 18, 295-300.

Sánchez-Albornoz, C. (1974): *El Islam de España y el Occidente*. Madrid.

(1977): *España, un enigma histórico*. Barcelona, 2 vols., 6ª ed.

(1978): *Historia y libertad. Ensayos sobre historiología*. Gijón, 2ª ed.

(1979): *Estudios polémicos*. Madrid.

(1983): *De la Andalucía islámica a la de hoy*. Madrid.

(1985): *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias* (antología). Madrid.

Simonet, F. J. (1983): *Historia de los mozárabes de España*. Madrid, 4 vols.

Subirats, E. (2003): *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*. Madrid.

Vallvé Bermejo, J. (1981): 'El zalmedina de Córdoba', *Al-Qantara*, 2, 277-318.

(1993): 'Mater Spania (siglos VIII-XIII)', *Homenaje Académico a D. Emilio García Gómez*, Madrid, 329-341.

(1998): 'Al-Andalus como España', *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Madrid, 77-94 (ahora en Vallvé, J.: *Al-Andalus: sociedad e instituciones*. Madrid, 1999, 13-58).

(2005): 'La imagen de España desde las fuentes musulmanas', Palacio Atard, V. (ed.): *De Hispania a España: el nombre y el concepto a través de los siglos*, Madrid, 63-78.

Vidal, C. (2004): *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden*. Madrid.

711-2011: al-Andalus revisitado*



Emilio González Ferrín
Universidad de Sevilla
España

Desde que en 2006 publicábamos por vez primera *Historia General de al-Andalus*,[1] se ha ido generando un cierto debate en torno a dos ideas en las que se tiende a resumir el libro: una remite al subtítulo –*Europa entre Oriente y Occidente*–; la otra es la recurrente afirmación, incluida en sus páginas, sobre que los árabes no invadieron la península ibérica. Acerca de la primera, no cabe mucha más explicación, dado que se ha convertido más en elemento ideológico que científico. Así, nuestra propuesta de al-Andalus como componente y fuente cultural de Europa, choca con un prejuicio de gran predicamento: la idea de que los sujetos de la historia son las religiones, inamovibles desde el pasado más remoto. Ese *nacionalismo religioso* es propenso a la forja de identidades por exclusión, procediéndose a construir una visión del mundo ordenada y militante. Al parecer, o se es musulmán y se hereda todo lo islámico pasado, al servicio de la insurgencia revolucionaria contemporánea, o se es de un Occidente –a veces asimilable a una Cristiandad- constituido merced a la erradicación de lo oriental, siempre invasor y una vez expulsado de Europa.

Tan infantil y malintencionada percepción generalizada de *prietas las filas*, es completamente ajena a nuestra teoría de la historia, y no merece la cosa ulteriores

* El presente texto corresponde, en parte, al capítulo sobre Islam que publiqué para el libro de Juan José Tamayo, *Judaísmo, Cristianismo e Islam: Tres religiones en diálogo* (Madrid: Universidad Carlos III, 2010).

1. Emilio González Ferrín, Córdoba: Almuzara, 2009[3]. Véase el prólogo.

consideraciones intelectuales al ser materia de opinión y no de formación. Pero sí merece ser tenida en consideración una cierta producción literaria emanada de tal polémica, por cuanto trasluce de *tema de nuestro tiempo* y, como tal, sometido a un siempre fértil *toma y daca* de publicaciones.

La bienvenida francesa al ensayo de Sylvain Gouguenheim nos sirve aquí de arranque: en su *Aristóteles en el Monte Saint Michel* (2008),[2] este autor descubre las traducciones que un cierto Jacques de Venecia hiciera del pensador griego en la citada abadía, allá por 1127. Tal dato le sirve para anular la labor intelectual andalusí como continuadora del elemento cultural griego, y así desestimar toda aportación islámica al constructo europeo. Pero Gouguenheim no tiene en cuenta la escasísima repercusión de tal versión, en tanto el propio Tomás de Aquino llamó a Averroes *el comentador* (de Aristóteles), la lectura del cordobés fue prohibida en París por librepensadora, e incluso el de Aquino encargó otras traducciones del griego para tratar de cotejar las árabes, omnipresentes. Es decir: descubrir otra fuente más de continuidad histórica no anula las ya existentes. Por otra parte, Gouguenheim tiene páginas realmente iluminativas sobre la transmisión del bagaje clásico desde Oriente a Occidente, pero le vence el nacionalismo religioso al podar toda aportación cristiana en árabe y negar su adscripción a la civilización islámica.

En cualquier caso, la abrumadora bienvenida al libro de Gouguenheim en Francia dice mucho de *las ganas* que se tenía a un ensayismo previo, conciliador éste de *historias y presentes*; las obras de Libera, Benoît, Micheau, Arkoun –así como las traducciones francesas de los libros de Menocal y Vernet–, en que se traza la línea, sin solución de continuidad, desde la Edad Media hasta el Renacimiento a través del Islam.[3] En España, nuestra versión de *droite divine* bebe de las mismas fuentes telúricas del continuado y natural enfrentamiento entre religiones, olvidándose que el *enemigo musulmán* es reciente, por haber sido otro el enemigo hasta ayer mismo: así, la encarnizada amenaza de Occidente era el *rojísimo* Este, presunto destructor de valores y fundamentos, por lo que difícilmente podemos trazar continuidades en este sentido, a no ser que la continuidad se refiera, sin más, al deseo de forjar enemigos.

2. París: Seuil, 2008.
3. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*. París: Seuil, 1999. P. Benoît y F. Micheau, "L'intermediaire arabe". En: M. Serres (ed.), *Éléments d'histoire des sciences*. París: Bordas, 1989, 151-175. M. Arkoun, *L'Humanisme arabe au Xe siècle*... París: Vrin, 1982. M.R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*. Filadelfia: Pennsylvania U.P., 1987. J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, 1978 (reeditado en numerosas ocasiones como *Lo que Europa debe al Islam de España*).

Es larga y variopinta nuestra nómina de intelectuales atrincherados en el *no pasarán* frente a un al-Andalus, sinónimo así de al-Qaeda. Se engloba aquí a la sorpresa académica de Serafín Fanjul, prologado por Miguel Ángel Ladero Quesada, el de Simancas.[4] Fanjul sorprendía, así, al ser un magnífico arabista comprometido y juramentado, repentinamente, con la idea de que la insurgencia iraquí, el terrorismo islámico y al-Andalus son parte de un todo amenazante y rechazable.

Fanjul nada en la misma corriente que nombres como la premiada en 2008 con el Jovellanos de Ensayo, Rosa María Rodríguez Magda, en cuya obra *riza el rizo* del ninguneo negando la mayor; la propia existencia de un legado cultural adjetivable como andalusí.[5] Pero también se suma a lo anterior el *apoyo logístico* de gran parte del mundo político, académico e intelectual en general: véase, si no, el cruzadismo inexplicable de nombres influyentes como Gustavo de Arístegui, Gustavo Bueno, Rodríguez Adrados y un larguísimo etcétera, a los que no chirría el rechazo en bloque a universos culturales que ya no van nunca a comprender. En particular, los dos últimos consideran compatible el malditismo de lo islámico y la defensa a ultranza de lo greco-latino, como si no fuera todo parte de lo mismo.

Pero, en este caso, la *versión española* reviste un último matiz nada desdeñable: la patente preocupación por la identidad, unidad y cohesión histórica de España. Es decir: patrias como obligaciones del pasado, más que como proyectos de futuro. En este sentido, el inherente *pelayismo* de nuestro hoy interpretador del ayer se esgrime como única explicación posible del día a día: España, según esto, se habría forjado desde un embrión salvífico en Covadonga hasta el regalo del destino de Granada –1492– por nuestro esfuerzo reconquistador. Por lo mismo, al-Andalus no sería elemento constitutivo de España, sino huestes por fin vencidas y expulsadas. España se habría forjado frente a al-Andalus, que no a partir de él –léase la larguísima proclama del evangélico César Vidal–.[6] Y su vestigio se circunscribiría a ciertos elementos folklóricos de una Andalucía –por lo mismo– indolente. No hay mucho más que comentar en esta historia de cromos y estampitas, buenos y malos.

4. Serafín Fanjul, *Al-Andalus contra España: la forja de un mito*. Madrid: Siglo XXI, 2000. *La quimera de al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
5. Rosa María Rodríguez Magda, *Inexistente al-Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*. Oviedo: Nobel. 2008.
6. César Vidal, *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden*. Madrid: La Esfera de los Libros. 2004.

Sobre la segunda idea, así encadenada, –si los árabes invadieron o no la península ibérica–, el debate no es menos profundo y merece alguna disquisición ulterior. Pero aquí no andan en juego ideologías previas, como en el caso anterior –pasionales, personales, nacionalistas– sino el seguimiento –acatamiento– o no de una cierta *historia oficial*. Por tal razón, resulta oportuno incluir una palabra previa que encuadre el **sentido histórico de al-Andalus** tal y como podría percibirse a beneficio de inventario, **así como algunas contradicciones de esa *historia oficial***, todo ello según el procedimiento elegido en nuestro acercamiento histórico: la ***ninguneada*** **historiología**, según la practicó Américo Castro, la definió Ortega y Gasset,[7] así como es cultivada en gran parte del mundo: teoría de la historia, identificación de patrones y mitos, etcétera. Trataremos estos tres puntos en orden inverso al aquí enunciado.

Historiología andalusí.

Comenzamos, así, por el tercer aspecto, la historiología. Mucho se ha criticado el método historiológico, al tomarse la llamada *heurística* –búsqueda de fuentes o denuncia de su inexistencia– y confundirla con explicaciones perfectas y completas de imposible factura. Pero la heurística es la gran pregunta previa de todo científico que se precie, incluido el historiólogo. Y por más que la paternidad del término historiología sea aún objeto de discusión, la ciencia que propone no es la historia sin los archivos, sino la pregunta que no se hace el mero legajista. Suele atribuirse a Martin Heidegger la separación entre *Geschichte* en alemán –sucesión de hechos, que vendría de *geschehen*, ocurrir–, e *Historie*, del latín *historia* –relacionada semánticamente con el griego *episteme*; aprender preguntando–. Ese segundo concepto –teorizar la historia–, correspondería a la historiología, que pretende así animar al historiador a que sea algo más que recopilador de hechos. O, al menos, que recopile hechos contrastados. Mal que le pese a algún pobre legajista, el mundo es muy grande y hay cosas que no aparecen entre las fichas del Archivo General de Simancas.

La clave en la lectura historiológica de al-Andalus que nos ocupa es el **cambio de paradigma**, el mismo concepto que aplicó Darwin al estudiar el origen de las especies. Al interpretar al-Andalus, el llamado *evolucionismo*, o incluso el *gradualismo*, se oponen a la percepción catastrofista y genésica de los orígenes.

7. José Ortega y Gasset, *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología*... También, –del mismo autor– *Las Atlántidas y el Imperio Romano* (y otros ensayos de Historiología). Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Que las cosas se produjeron de un modo bastante más acorde a las circunstancias que las provocaron y no a la postura contemporánea que se tenga con respecto a aquellos hechos. Así, nuestra interpretación cambia de paradigma tomando partido por el procedimiento de Américo Castro en aquel *Ensayo de Historiología* que tuvo que publicar este autor en Nueva York, en 1950.[8] Tomando partido por las aportaciones de una generación que se expresó sin aquella ideología de *prietas las filas* antes aludida.

Era el tiempo en que Stephen Gilman, Antony van Beysterveldt, Samuel G. Armistead, Marcel Bataillon o James T. Monroe comprendían la maestría de procedimiento de un español –a la sazón, el citado Américo Castro–, en tanto un racimo de españoles florecían fuera de las aulas de su tierra: Francisco Márquez Villanueva o Juan Marichal (Harvard), Vicente Llorens (Princeton), Francisco Marcos Marín (Montreal), Guillermo Araya o Julio Rodríguez-Puértolas (California), Manuel Durán (Yale), y otros –algunos, muy pocos, volvieron– que supieron aunar filología e historiografía –la suma que produce la citada historiología– desde unas latitudes ajenas a la hidalguía hispano-casticista de godos, católicos y unidad. Entretanto, aquí se forjaban especialidades sin conexión entre sí o el exterior, validando el dicho aquel, atribuido al doctor Letamendi, según el cual *el médico que sólo sabe de medicina, no sabe ni de medicina*.

El segundo aspecto que anunciábamos tratar aquí era algunas contradicciones de aquella *historia oficial*. En gran medida, la huera recopilación de hechos que nos han enseñado en relación con al-Andalus se basa en paradigmas –esquemas, patrones– de viejo predicamento en el Mediterráneo. Tres ejemplos servirán como botón de muestra: la invasión del 711 por traición asociada a la ofensa de don Rodrigo a la hija de Julián se parece demasiado a las causas literarias de la Guerra de Troya en la *Ilíada* –en similar narración a la de los orígenes del casticismo serbio, previa invasión bosnio/islámica–; la cinematográfica aparición del último de los Omeyas de Damasco por las playas occidentales de 756 tras sus escalas norteafricanas se parece demasiado al arranque narrativo de la *Eneida* de Virgilio, con aquel Eneas –último de los troyanos– siguiendo rutas semejantes. Por último, el periplo de los diez mil sirios rodeados en el norte de África y finalmente asentados en al-Andalus, recuerda en demasía a la *Anábasis* de Jenofonte.

Todo ello muestra la coherente transmisión de ideas y relatos en el mundo greco-latino y sus periferias, partiendo –qué duda cabe– de que el Islam es una civilización helénica al menos hasta su mayor orientalización –por el abrumador elemento persa/indio– a principios de los 800. La muy tardía época del primer

8. Américo Castro, *Ensayo de historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes*. Nueva York: Franz C. Feger, 1950.

gramático del árabe –Sibawaihy, m.795–, el testimonio en griego de Juan Damasceno –m. 750– y las cartas latinas del cordobés Eulogio –m. 859– ponen en entredicho la fijación de un canon coránico o la arabización de Occidente antes del año 800. En tal caso, **¿en nombre de qué o en qué idioma pudo producirse cuanto quiera que se produjese en 711?** Ésta es la base de nuestro rechazo a una invasión árabe o en nombre del islam, o –siquiera– compuesta por bereberes que, al fin y al cabo, en esa fecha no eran aún los hombres azules del desierto que llegarían casi tres siglos después. Beréber es transcripción de *barbarus* –latín– o *barbaroi* –griego–; bereberes serían, así San Agustín, Masinisa, Yugurta o Apuleyo; sin turbante azul ni té verde.

Este rechazo a la versión oficial de un creacionismo invasivo andalusí, se basa también en la pregunta historiológica por excelencia en esta materia: ¿por qué no se habla de invasión islámica hasta crónicas tan tardías como el *Ajbar Machmúa* –a mediados de los 800– o las llamadas *Crónicas Asturianas* –más tarde del 880–? ¿Por qué el débil testimonio de ese *hapax* documental que es la mal llamada *Crónica Mozárabe* –en torno al 754– resulta ser el único fiable cronológicamente y no incluye términos como islam, Mahoma, musulmán, Corán, pero se dedica -por contra– a criticar las versiones encontradas de los cristianos peninsulares? ¿Por qué una tierra tan culta no escribe sobre la supuesta tragedia única y localizada del 711 hasta –al menos– ciento cincuenta años después? Ése es el interrogante fundacional que inaugura nuestra secuencia de dudas y cuestionamientos. Por cierto, esa alusión a la denominación mozárabe –mal llamada– responde a que tal término significa arabizado; lo último que querían ser los resistentes al avance de la arabización andalusí. Ni el impulsor del término, Simonet, ni el catalogador de la Crónica Mozárabe, Menéndez Pidal, tuvieron esto en cuenta.

Por concluir con este aspecto anunciado, definimos al-Andalus como *el desarrollo de la culta Hispania que no quiso o no pudo sumarse a la fundación de una Europa concreta por parte de Carlomagno. Hispania siguió por su senda mediterránea, en tanto era el resto de Europa la que se distanciaba. Al-Andalus es el maquis europeo de las herejías cristianas orientales, a las que se sumará para continuar al Imperio Romano de Oriente por otros medios: dar al-Islam.* Nos hacemos eco de la afirmación de Andrés Martínez Lorca: llamar nuestra a la cultura de al-Andalus supone una ruptura con aquella manipulada educación colectiva en la que fuimos instruidos.[9] Y destacamos, por entre el mar de preguntas, afirmaciones tales como:

9. Andrés Martínes Lorca, *Maestros de Occidente: estudios sobre el pensamiento andalusí*. Madrid: Trotta, 2007.

- Al-Andalus se inserta en el constante proceso de orientalización de la Península Ibérica, del que también forma parte la cristianización.
- La arabización es un lento proceso paralelo que afectó a todo el Mediterráneo sur.
- Al-Andalus no dependió de ningún poder extranjero hasta las invasiones norteafricanas del siglo XI.
- El norte de España no formó parte de Al-Andalus por sumarse a un cambio gradual europeo iniciado en 800 con Carlomagno.
- Esa elasticidad de límites territoriales andalusíes generó el concepto de frontera, esencial en la formación de la cultura hispana.
- Sólo el sentido de estado de Almanzor –en torno al año 1000– forzaría al norte de España a definirse por exclusión del sur.
- Tanto los reinos cristianos del norte como al-Andalus sufrieron procesos alternativos de centralización y descentralización.
- La definitiva descentralización andalusí de los reinos de Taifas (1031) marca el momento de máximo esplendor cultural de nuestra Edad Media, aún árabe en gran parte durante cuatro siglos y medio más.
- La entrada de Alfonso VI en Toledo en 1085 –la ciudad andalusí que le había acogido en su exilio– es fundamental para la continuidad cultural ibérica y mediterránea.

Destacamos, asímismo, que el tratamiento de lo andalusí por parte del resto de la península no es monolítico a lo largo de ocho siglos, sino que hay una interesante evolución entre –por ejemplo- dos textos conservados: una *Cantiga* de la corte de Alfonso X, y el epitafio de los Reyes Católicos. Reza la *Cantiga* (en torno a 1280): *Dios es aquel que puede perdonar a cristianos, judíos y moros, en tanto tengan en Él bien firmes sus convicciones*. Y responde el citado epitafio, dos siglos y medio después (1517): *este monumento fue erigido a la memoria de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, hombre y mujer iguales, ante los que se postró la secta de los mahometanos, y quienes erradicaron a los heréticos judíos*. La evolución ideológica es evidente, según se aleja aquella vieja invasión en las nieblas del tiempo.

Por entre preguntas y ejemplos tales, ya iremos apuntando a que **al-Andalus es un pre-Renacimiento europeo**, y que, como tal, merece el rango de fuente cultural de Europa, incluso más allá que el de evidente componente identitario de España y Portugal.

Entre el creacionismo y el reismo.

Por todo ello, al-Andalus no es un tiempo pasado, sin más; es un componente.[10] Los tiempos pasan –aunque a veces se resistan a hacerlo-, y los componentes se diluyen sin que los grumos –al principio reacios– supongan, al final mayor, cortapisa a la tónica general que impera en la Historia en marcha: siempre se acaba mirando hacia el futuro, lo importante es siempre cómo afrontamos cuanto viene. De acuerdo: al-Andalus es un componente. Pero, ¿de qué? Bien, nosotros –ya vemos– pensamos que **de Europa**; de la que conocemos como matriz de Occidente y que en al-Andalus saltó del Medievo para vivir un primer Renacimiento. Pero siempre hay zonas de la Historia que se muestran –o que mostramos– más escurridizas e incómodas que otras. Así, quien hoy busque a al-Andalus, se encontrará con un algo esparcido, enraizado y tan mudado de color, que toda muestra será siempre metonimia: la parte por el todo. Ya sea vilipendiada, ninguneada o, por el contrario, sobredimensionada y ensalzada. Exotismo o esencialismo, las dos patas del orientalismo contemporáneo. La parte siempre folklórica por un todo tan específico como normal.

Por eso, **es esencial delimitar el sentido histórico de al-Andalus**; su lectura historiológica más allá de constructos imaginarios, asumidos como científicos. Porque su sentido es difícilmente legible, dada la patente opacidad provocada por una secuencia ininterrumpida de explicaciones creacionistas y *reistas* –míticas reinstauraciones– en torno a la Edad Media. Tales explicaciones, nunca contestadas, provocan en parte la endémica incomprensión de cuanto significa al-Andalus. Entre esas **explicaciones creacionistas** destacan algunas por su irremontable y plúmbeo inmovilismo, a saber:

- Los intocables orígenes del cristianismo hispano, que suele desligarse de su continuación –islam– como segunda parte de un mismo proceso de orientalización.
- El asumido **creacionismo coránico** del Islam -jamás contestado por la islamología-, que provoca una errónea datación: es muy difícil calificar algo de plenamente islámico antes de la fundación de Bagdad en 762.
- El pretendido avance conquistador de las milagrosas caballerías islámicas sobre algunas de las zonas mejor defendidas del planeta.

10. Emilio González Ferrín, *Historia General de al-Andalus*... (ob. Cit). Pág. 11 y ss.

Entre las segundas –**explicaciones reistas**– destacan a su vez algunas por el parricida e historicida ninguneo de sus propias fuentes culturales:

- La supuesta ***restauración* carolingia**; el mito de Carlomagno retomando el abandonado sol invicto de Constantino, como si no existiese un coherente y próspero Imperio Romano en el Bizancio de su tiempo; como si la Galia y el norte hubieran sido alguna vez el ombligo de Roma.
- La ínclita ***reconquista* hispana**; la historia como supuesta venganza en términos religiosos retroalimenticios.
- El epítome creacionista europeo por excelencia: el ***Renacimiento* europeo**, ninguneador por igual de transición alguna –edades medias– e injertos –orientalizaciones– sin los cuales, vuelve el cielo a abrirse para dejar caer maná genésico, en supuesto origen auto-inmune de la Europa renacentista.

Por otra parte, están las ya referidas **narraciones previas, diluidas en la memoria colectiva mediterránea**, que desembocan en la forja del mito creacionista andalusí, dotando de valor histórico a un contenido literario, a causa de la patente falta de explicaciones coetáneas, valorables como fuentes historiográficas fiables. Son varias –ya anunciábamos algunos– las presencias imprescindibles en el imaginario cronista hispano, andalusí y mediterráneo que marcan la **leyenda de los orígenes creacionistas** de al-Andalus; precedentes fundidos, confundidos y descontextualizados:

1. La intervención militar, desde Cartagena, del **general bizantino Liberio** en torno a los 550.
2. El eco narrativo de un libro bien conocido en el Oriente helénico: la *epopeya de los Diez Mil* en la ***Anábasis* de Jenofonte**.
3. La incomprensible asimilación sinonímica de los términos **sarraceno y musulmán.**
4. La –por lo mismo– incomprensiblemente temprana asimilación de **beréber y hombre azul** *del desierto*. El barbarus del 711 es aún, meramente, *no latinizado.*
5. En general: la fe ciega en la ***retroalimentación narrativa*** que patentan las crónicas y testimonios posteriores, siempre politizados.

Pero vayamos por partes:

1. La primera incide en la naturalidad de los conflictos y su vestimenta religiosa *a posteriori*. Mal que les pese a los detractores de las *historias teistas*, el ropaje religioso es el más utilizado en las retro-explicaciones: en la Hispania

de los quinientos, se estaba viviendo un lento y cruento enfrentamiento entre el cristianismo arriano –contrario al dogma de la Trinidad, protoislámico en toda regla– y el trinitario oficial bizantino/romano, el que triunfó mayoritariamente en el seno del cristianismo. Tal enfrentamiento forzaría a los *cristianos desafectos* **a la herejía y a su constitución en formas religiosas nuevas**.

Así, se produjo en el 550 la sublevación de Córdoba y Sevilla: en casa del arriano rey Leovigildo, su primogénito Hermenegildo se convirtió al cristianismo trinitario romano. Su conversión reviste la clásica forma de insurrección apoyada por fuerzas externas –en probable lectura historiológica viceversa: una insurrección con *banderín de enganche* religioso–. La intervención fue, en este caso, la del ejército bizantino del emperador Justiniano, que ya había intervenido bajo las órdenes del general Liberio, con trascendental repercusión en el imaginario.

Los visigodos contemplaron este avance bizantino como intento de invasión –absurda es la *bienvenida implícita debido a compartir religión genérica* que las crónicas parecen asumir en operaciones tales como la que nos ocupa o algunas posteriores *razzias* europeas en el Oriente bizantino tomadas como Cruzadas, pongamos por caso–. Así, el **ejército oriental de Justiniano** avanzaba desde **el Levante hispano, desde el lugar natural de desembarco para quien viene a la Península desde Oriente: Cartagena**. Sería recibido en Córdoba y Sevilla, siguiendo un avance –en ruta y procedimiento– similar al que el *inconsciente colectivo* y los cronistas novelescos confieren a la posterior –e inventada– invasión islámica.

No triunfaron Liberio ni Hermenegildo, pero ahí queda la sombra del enfrentamiento, de la llegada de tropas, de su rápido avance y de una ruta que Joaquín Vallvé propuso sabiamente como probable alternativa –algo menos mítica– frente a la *milagrosa invasión* del 711: para Vallvé, la supuesta toponimia de las crónicas árabes –muy tardías, insistimos– era perfectamente aplicable desde un punto de partida mucho más coherente con la entrada desde Oriente: Cartagena;[11] la *autopista mediterránea* que siempre unió a Cartago con Cartago Nova.

2. Por otra parte, el que llamábamos *eco narrativo de la Anábasis* de Jenofonte no deja de ser significativo. Por cuanto implica de patente helenización. Insistimos: el Islam es, al menos hasta la fundación de Bagdad –762–, una civilización claramente helenizada, y el ***implante de memoria colectiva*** **que implica la** ***beduinización*** de sus fuentes culturales no es más que un protocolo de homenaje

11. Joaquín Vallvé, *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España: toponimia y onomástica.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 1989, 51.

posterior a la tierra que vio nacer a su referente profético por excelencia. Así las cosas, la narración mítica de la supuesta fundación del emirato andalusí por parte de Abderramán I, incluye un fundamento de apoyo estratégico esencial: la epopeya de ciertos diez mil sirios que, cercados en las planicies de los alrededores del actual Fez –en griego, *anábasis* es expedición–, llevan a cabo una retirada táctica que les lleva hasta las tierras hispanas bajo las órdenes de un tal Balch. El arabista español medio no gusta, por lo general, de lecturas comparadas. Menos aún el medievalista, por lo que nunca se alcanzó a percibir el **homenaje narrativo especular que se hacía de la *Anábasis* de Jenofonte en las primeras crónicas árabes** –especialmente *Ajbar Machmúa*, las *Noticias Reunidas*–. Esa epopeya siria es la versión narrativa árabe de la aventura de aquellos *Diez Mil griegos* y su retirada táctica desde Persia. La narración de Jenofonte, *beduinizada*.

Podría destacarse también –ya lo hacíamos– el similar eco narrativo de la *Ilíada* –invasiones organizadas por el honor perdido de un señor a través de ultrajes femeninos– y de la *Eneida* –el último troyano injertado como rey en Occidente– respectivamente en los mitos de DonJulián/Rodrigo y el posterior relato de Abderramán I.

3. En tercer lugar, la asimilación de *sarraceno* y *musulmán* –o incluso *caldeo*– en crónicas diferentes, es otra de las claves en la interpretación creacionista de al-Andalus. La denominación *sarraceno* es griega, y muy anterior al islam. En concreto, el hispano *Fuero Juzgo* –634– es una de las fuentes ya tardías de referencia en que se incluye el término. De ahí que las asimilaciones traductoras posteriores sean realmente nocivas para la comprensión histórica. Es como cuando **Juan Damasceno –muerto en 754– hablaba de los *ismaelitas*, los *iconoclastas*, y los *escritos de la Vaca***; los versionadores posteriores –así como las traducciones modernas– ya escriben indefectiblemente *musulmanes* y Corán, cuando aún no existía la denominación como tal –aquellos *escritos de la Vaca*, dicho sea de paso, acabarían constituyendo la azora segunda del Corán–. **La *fusión por confusión* de los términos *sarraceno*, *ismaelita, agareno, caldeo* con el muy posterior *musulmán* está en el origen de mil y un problemas de interpretación y datación del hecho islámico en general y al-Andalus en concreto**. El medievalismo hispano más mostrenco se agarra, precisamente, a crónicas en las que se habla de caldeos –los malos bíblicos por excelencia– para hacer aparecer en escena a unos demasiado tempraneros musulmanes.

4. En cuarto lugar, aquella también incomprensiblemente temprana asimilación de *beréber* y *hombre azul del desierto* incide, por su parte, en lo nocivo de la descontextualización terminológica. Es evidente que beréber remite en árabe al *barbarus* latino –los barbaroi de los griegos–. Por lo mismo, hablar de *tropas bár-*

baras en las albacoras de lo andalusí no remitiría jamás a cuanto hoy entendemos por un beréber –*hombre azul del desierto*, sintetizábamos–, sino a *cuanto no es romano*. Muy probablemente, a esas alturas, a *cuanto no es bizantino*. Volviendo así a aquello que insinuábamos: lo que quiera que pasase en 711 es evidente que no podía provenir de contenciosos árabes o musulmanes –por aquello de que lo árabe y lo islámico aún no estaban acuñados lo suficiente–; pero tampoco *beréber* como hoy lo conocemos.

Menos jaimas y más contextualización de lo beréber/bárbaro; que San Agustín de Hipona se aplicó en la explicación de lo *uno* y *trino* expresándolo como *shelosh* –tres, en púnico–. Algo entendible en la región bizantina hispana por excelencia hasta los ochocientos: el Levante peninsular. Tanto Hispania como el norte de África en los setecientos compartían tipología social, religiosa, e incluso idiomática. De hecho, en esas dos orillas del mar, el sustrato previo púnico –lengua semítica cercanísima al hebreo– será una de las claves explicativas de la milagrosa arabización del Mediterráneo.

5. Por último, resulta –cuando menos– conmovedora la inveterada fe ciega del arabismo y el medievalismo al uso; fe en la *retroalimentación narrativa* de obras que deberían ponerse sistemáticamente en cuarentena y que, sin embargo, son tomadas por –poco menos que– *grabaciones de la época*. Existen estudios exhaustivísimos sobre el día a día de la conquista mítica, incluidas las más obtusas referencias al *culebrón* de Taric y Musa: la leyenda de la mesa de Salomón, la promiscuidad de Don Rodrigo, la traición de Don Julián –¿cómo se *vende* un país?; ¿llaves secretas y pasadizos?–, así como el traslado a tierras hispanas de las rivalidades clánicas de –ahí es nada– la península arábiga.

Tal es el caso de la veta historiográfica de Dozy y sus fervorosas secuelas.[12] Así, el libro estrella sobre los linajes andalusíes, obra novelada del gran mixtificador Ibn Hazm, es tomada por atlas sociológico.[13] El cordobés Ibn Hazm, uno de los geniales humanistas andalusíes –que justifican por sí mismos la definición de al-Andalus como *pre-renacimiento europeo*–, fingió linajes propios orientales y llevó a cabo un completísimo constructo genealógico de mil y un entroncamientos de imposible lectura realista. Mucho menos aún, historiográfica.

12. Reinhart Dozy, *Historia de los musulmanes de España*. (4 vols.) Madrid: Turner, 1988.
13. Camilla Adang, *Islam frente a judaísmo: la polémica de Ibn Hazm de Córdoba*. Madrid: Aben Ezra, 1994

Las claves de al-Andalus.

A la luz de tales cosas, es muy probable que los estudios sobre al-Andalus no necesiten mejoras cuantitativas –bastante hay ya escrito y re-escrito–, sino aportaciones cualitativas. Comparación, baremación, lectura contextual, y no tanta afluencia de estudios parcelados de imponente insustancialidad. Cuando citábamos el *pelayismo* de nuestro constructo mítico patrio, resulta descorazonador –por ejemplo– el punto de partida de todo el medievalismo hispano: las citadas ***Crónicas Asturianas***, la célebre ***Crónica Mozárabe***, y las traducciones de las primeras fuentes árabes, como el citado ***Ajbar Machmúa*** *–Noticias reunidas–*. En el controvertido tema de la supuesta conquista de al-Andalus, por ejemplo, ¿cómo es posible que se afirmen tan categóricamente tantas cosas, basadas en crónicas tan tardías, y ante la muy elocuente ausencia de fuentes de la época?

En materias tales, lo que realmente parece mentira es que se confunda, tan a la ligera, la épica con la crónica, en lugar de admitir –llanamente– lo nublado que se nos presentan los acontecimientos. Sabido es que la finalidad de todas esas crónicas tardías es mucho más política que histórica, y que su funcionalidad se encuentra *a posteriori*. Desde la percepción cristianista y unitaria de la historia de España, consagrada en el siglo XV, se fue asentando una documentación anterior de fina utilidad. El gozne esencial es el gran –en todos los sentidos– Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), patentador de un método crítico no utilizado posteriormente con su obra. El *Cronicón* de Jiménez de Rada[14] fue la base de la *Estoria de España* de Alfonso X el Sabio y de tantas historias desde entonces.

Las albacoras cronísticas de todo este proceso de construcción mítica es la citada *Crónica Mozárabe*, presuntamente datada en 754. Sus noventa y cinco capítulos llevan por título *Continuatio Hispana* –de evidente lectura política– y no contienen cotejo ni cita de fuentes de tal época, siendo destacable su más que sospechosa puesta por escrito a finales del siglo IX.[15] En cuanto al resto de la documentación, el término de *Crónicas Asturianas* alude fundamentalmente a tres textos: la *Crónica Albeldense* (con la *Crónica Profética* inserta), y la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones (la *Rotense* y *Sebastianense*). Crónicas, curiosa-

14. *De rebus Hispaniae*, conocida asimismo como *Cronicón de las cosas sucedidas en España, Historia gótica o Crónica del toledano*. Compiló también una valiosa *Historia arabum* –Historia de los árabes– de evidente y providencial alienamiento pero de gran valor científico por hacer uso de fuentes árabes.
15. Ann Christys, *Christians in Al-Andalus*, 711-1000. Londres: Taylor & Francis Group, 2002. (“News from the East in eighth-century chronicles”).

mente, escritas en la misma época que la supuesta mozárabe –penúltima década del siglo IX, durante el reinado de Alfonso III–, pero que ni siquiera han llegado a nosotros en versiones de tal época sino muy tardías. En cualquier caso, es evidente en todas ellas el ideal neogoticista que presentaba a **Oviedo como capital alternativa a Toledo, en un evidente entroncamiento o contagio carolingio**. Rechazo al sur por parte del norte hispano. Rechazo al Mediterráneo por parte de una nueva Europa.

Es decir –y por resumir mucho–: no conocemos lo que ocurrió en la Hispania de los setecientos. Desde luego, sabemos que no se sumó por completo al cambio cualitativo europeo que supuso la época de Carlomagno. Sabemos que el norte sí vivió lentamente procesos semejantes, produciéndose un ***desfase institucional y de cristianismos*** entre el norte y el resto de la península, y sabemos que cuanto acabará llamándose al-Andalus siguió la misma evolución que el norte de África, como le correspondía en la lógica mediterránea post-romana en la que ambos estaban insertos.

Como veíamos, **puede plantearse científicamente que al-Andalus surge progresivamente por la sorpresa ante el contraste carolingio**, que evidencia la posterior y estrambótica redacción de aquellas crónicas en las que se basa el *sorprendente descubrimiento* de una Hispania en proceso de islamización y arabización –éste, mucho más lento–. Pero ese contraste es provocado por el *tirón europeo*. La ruptura con una ya lejana Roma oriental –Constantinopla– y su versión europea, centrada en Carlomagno (747-814), evidencia la primera unión real europea entre lo civil y lo eclesiástico. Ya desde 742 se empieza a gestar una Cristiandad germánica,[16] fiel a Roma y alejada de Bizancio, que contrasta con el cristianismo hispano. En 794, un Concilio en Frankfurt repudia la iconoclasia, las prácticas orientalizantes del cristianismo y los contagios adopcionistas –matizaciones a la paternidad de Dios– en contra de fuertes tendencias mediterráneas, de largo arraigo en Hispania. El metropolitano de Toledo –Elipando– y el obispo de Urgel –Félix– defendían las corrientes orientales, mediterráneas, denostadas desde Oviedo con el beneplácito de las nuevas corrientes europeas. **Oviedo frente a Toledo genera el contraste; dos Hispanias con evoluciones diferentes sin que ninguna de ellas sea en exclusiva *España*** y el resto mera *tierra en espera de conquista*. La Historia no es tan simple.

La evidente, heterodoxa y larga orientalización cristiana hispana pasaba factura en la densa nebulosa histórica de la península ibérica (711-850). Un Toledo en

16. Emilio Mitre, "La apuesta religiosa y cultural". En: VV.AA., Carlomagno. Madrid: Dastin, 2004. 84.

creciente transformación andalusí lo hacía probablemente por el contraste de ese Oviedo, desde que Alfonso II tenía puestas sus miras en Aquisgrán, en torno a la cual Carlomagno cerrará un modelo europeo con su entronización como emperador en el 800. No comprender esas **crónicas asturianas *–trufadas de futuro–*** en tal diatriba de Oviedo y Aquisgrán frente a Toledo y Oriente, así como el propagandismo apocalíptico del Beato de Liébana –tomando partido por el norte– es no comprender el evolucionismo histórico y obsesionarse con los mitos históricos de tan difícil contraste. Cuando, en los alrededores de 1430, Pedro del Corral compile la *novela histórica* –en palabras de Menéndez Pidal– llamada *Crónica Sarracina*, lo hará precisamente bebiendo de todas estas fuentes. Fingirá cronistas de la época –a la sazón, Alastras y Caristes– y creará un género de enorme fe y paciencia legajística que llega hasta nuestros días.

Otra cosa –pero semejante, a los efectos cronísticos– ocurre con las primeras fuentes árabes, tanto las reales –*Ajbar Machmúa*– como las míticas –*Tratado de Teodomiro*–. El manuscrito más antiguo de las citadas *Noticias Reunidas* es del siglo X y en él destaca ya una *defensa del régimen omeya* que finge sus gloriosos orígenes conquistadores. **La misma *trufa de futuro* se evidencia en esas crónicas árabes que en las asturianas**: un régimen determinado organiza su retroalimentación cronística en búsqueda de legitimidad histórica. Por lo que se refiere al supuesto primer tratado andalusí, el documento por el que el señor del Levante –Teodomiro– sella un pacto con los *invasores*, de nuevo nos encontramos –como era de esperar– con que el texto conocido es el del muy tardío historiador andalusí Ibn Idari –siglo XIII–, suponiéndose tres o cuatro versiones del pacto, la primera de las cuales sería la de Al-Razi (m. 955), siendo el resto tributarias de ésta. **Nada de todo esto es coetáneo de los hechos acaecidos en los setecientos**, sino que todo queda separado de tales acontecimientos al menos siglo y medio.

El tema de nuestro tiempo.

La clave de al-Andalus reside, por lo tanto, en el estudio coherente de una lenta evolución histórica. Así las cosas, el tema que nos ocupa no se limita a problemas de actualización universitaria. Es decir; no resulta necesaria la lectura historiológica de al-Andalus sólo para reactivar el inmovilismo interpretativo de ciertos sectores. Bien cierto es que una visión nueva no vendría mal, pero no puede esperarse lo mismo para todos los campos universitarios: cuanto pueda buscarse con avidez en especialidades como la medicina o la biología entre tantos otros –aportación e innovación–, es recibido con temor reverencial por campos cuyo contenido no se basa en la idea nueva sino en la acumulación de ideas viejas. En este sentido, la **lectura generalista** de cuanto realmente implica lo andalusí no

es bien recibida porque, en materia medievalista, sólo se prima lo parcelado, lo tributario de un largo trabajo en cadena, y la sumisión al viejo sentido de la Universidad como el espacio al que te permite asomarte el jefe de Departamento.

Con ser esto una rémora del medievalismo en España, no es menor la escasísima perspectiva cosmopolita y el contraste con cuanto viene haciéndose fuera. Y para muestra, un botón: en la larga lista de aportaciones al estudio de lo andalusí a la que pudimos acceder en dos encuentros internacionales sobre el tema –en Nueva York y Verona–,[17] se nos hizo evidente que el **debate sobre el sentido de lo andalusí** lleva largo tiempo ocupando a numerosos especialistas de muy diversos países, en tanto sólo se leen en España las obras de españoles o –a lo sumo– un par de reverenciados *popes* franceses. Existen, qué duda cabe, honrosísimas excepciones –por lo general, todo sea dicho, en el ámbito de la historia del arte– que no logran eliminar la percepción de un cierto *espíritu corporativo medievalista*. En tan crítica situación de autocomplacencia universitaria –que tilda toda posible lectura generalista de *tentativa heurística*–, el estudio de lo andalusí ha sobrepasado el cerrado coto de cátedras tributarias hispanas para convertirse en parte de cuanto constituye –ya lo veíamos– ***el tema de nuestro tiempo***.

Porque, de la definición de al-Andalus, se derivan ya posturas concretas y aportaciones al sentido mismo de tres conceptos: la idea de España, la idea de Europa, y la idea –algo más etérea, qué duda cabe– de Occidente. ¿Se forjan esos tres conceptos –España, Europa y Occidente– con aportación de lo andalusí, lo árabe y lo islámico, o por el contrario mediante su rechazo a tales campos? No insistiremos en los anteriores elementos para un debate, pero sí merece la pena destacar la afirmación con que Jerry Brotton cierra su libro sobre la disolución de la Edad Media: *parece oportuno terminar este libro volviendo a lo que fue el verdadero origen del Renacimiento europeo: el mercado o bazar del Mediterráneo oriental*.[18]

Brotton sigue de cerca una amplísima serie de estudios que hace casi un siglo arrojan nuevas luces sobre las fuentes culturales del Renacimiento y –por ende–

17. Convegno internazionale ''Alle radici dell'Europa: mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale (secoli XV-XVII)''. Università di Verona (Italia), 15-16 de febrero de 2008. *Re-Visiting al-Andalus: Muslims, Christians and Jews in Medieval Spain*. 15 de abril de 2008, City University of New York (Estados Unidos).
18. Jerry Brotton, *El bazar del Renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*. Barcelona: Paidos, 2002, 206. En la tradicional desconfianza hispana en la inteligencia de nuestros semejantes, el subtítulo explicativo cercena en gran medida la belleza poética con que Brotton envuelve tan firme ensayo. El subtítulo original es *From the Silk Road to Michelangelo* –de la Ruta de la Seda a Miguel Ángel–, pero alguien debió entender que era algo complicado para el lector medio en español.

de Europa y Occidente; unos estudios últimamente enriquecidos –de nuevo, desde fuera– por el continuismo mediterráneo ilustrado en las obras de Lewis y Wickam.[19] Esa corriente parte de las teorías sobre los varios y diversos renacimientos en el arte –Panofsky– para preguntarse por la continuidad mediterránea –Burnett y Contadini–, el carácter oriental de verdaderos iconos de lo europeo como Venecia –Howard–, así como diversas aculturaciones inesperadas que hacen de **la Edad Media un tiempo menos oscuro y más árabe de lo que nos presentan** –Boas, Ferguson, Grafton y Jardine–.[20] En este sentido, es muy probable que siga en vigor la vieja interpretación de Braudel sobre el tráfico de ideas en el Mediterráneo: *la mayor parte de las mudanzas culturales se llevan a cabo sin que conozcamos el nombre de los transportistas*;[21] idea que hicimos nuestra en una obra anterior –*Rumbo al Renacimiento*–[22] y por tanto no proceden ulteriores ampliaciones aquí.

Por el contrario, sí requiere muy especial dedicación insinuar interpretaciones sobre el sentido de al-Andalus en Europa que complementen la patente *germanofilia* de nuestros planteamientos fontanales.[23] Entre otras cosas, porque seguimos anclados en la interpretación monocromática y cercenada de un mundo tan diverso como es el europeo. En este sentido, cabe destacar que si al-Andalus surgió y se desarrolló tras una lenta evolución desde lo anterior mediante progresivos y compatibles injertos orientales, su cierre como tiempo histórico fue tan lento,

19. Dave Lovering Lewis, *El Crisol de Dios. El Islam y el nacimiento de Europa (570-1215)*. Madrid: 2008. Chris Wickam, *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo (400-800)*. Barcelona: Crítica, 2009.
20. Erwin Panofsky, *Estudios sobre Iconología. Arte del Renacimiento*. Madrid: Alianza, 2002 (Oxford, 1934[1]). Charles Burnett y Anna Contadini, *Islam and the Italian Renaissance*. Londres, 1999. Deborah Howard, *Venise and the East*. New Haven, 2000. Marie Boas, *The Scientific Rennaisance 1450-1630*. Londres, 1962. Margaret Ferguson, *Rewriting the Renaissance*. Chicago, 1986. Anthony Grafton y Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth-and-Sixteenth-Century*. Londres, 1986.
21. Ferdinand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'epoque de Philippe II*. París: Armand Colin, 19825, II, 98.
22. Emilio González Ferrín, *Rumbo al Renacimiento: ciencia y tecnología en al-Andalus*. Sevilla: Corporación Tecnológica de Andalucía, 2008.
23. J.A. Maravall, dedicado a la historia de las mentalidades –arduo y manipulable campo–, previó en la España de la posguerra que nuestro lugar en la historia estaría junto a la Alemania del momento. Véanse sus colaboraciones en el diario *Arriba*, órgano de la Falange. Del autor, *El concepto de España en la Edad Media.* Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954. De aquellos polvos, estos lodos. Hoy se percibe la política euro-mediterránea como tal; con un guión que separa lo *euro* de lo *mediterráneo*. Cuando Europa nació en y desde el Mediterráneo, y quienes sentimos con más intensidad esa impronta somos, por ello, **europeos en más** –por decirlo *a lo Goytisolo*.

progresivo y lógicamente evolutivo como su nacimiento. **Al-Andalus se filtró en la España y Europa posteriores**, propiciando y sumándose a procesos culturales que deberían releerse a tales luces.

Seguimos con la idea de que el Renacimiento europeo no surge de la nada o del mero interés por el mundo clásico –la rémora del *reismo* que comentábamos–. Si diversas son sus facetas –hay múltiples renacimientos–, más variadas aún son sus procedencias. Debe comprenderse, hoy día, el Renacimiento europeo como un tiempo de ilustración continuador de una fertilísima Edad Media que orientalizó a Europa por diversos cauces tales como Sicilia, Venecia, Bizancio, el final de éste –con la emigración de intelectuales de Constantinopla a Italia a partir de 1453– así como **al-Andalus, en tanto que atípico rincón europeo de cultura árabe.**

En este sentido, es posible –y de gran interés científico– trazar la filtración de al-Andalus en ese Renacimiento a través de movimientos de ideas y personas, por lo general tratados poco menos que como caídos del cielo. Tales ámbitos de continuidad y asimilación de lo andalusí son principalmente tres:

- La trágica emigración, en varias fases, de los judíos andalusíes. Mediante traducciones y/o obras propias fertilizaron la ciencia y el pensamiento europeo.
- Los núcleos de traducción y comentario en torno a lo que viene a considerarse la llamada *Escuela de Traductores de Toledo* y –en antigua y acertada disquisición de Millás Vallicrosa–, la Seo de Urgel.
- El injerto hispano de la llamada ***Tercera España, de oculta alma morisca* –la que ni expulsó ni fue expulsada–**, constitutiva de un necesario barbecho heterodoxo sobre el que florecieron mil y un brotes del Siglo de Oro, especialmente el camino de aceptación y abrazo del llamado **erasmismo**. Este apartado nos ocupará en breve.

En cualquier caso, es probable que se esté abriendo un interesante tiempo de lectura historiológica de los procesos anteriormente tratados de un modo mítico y creacionista. Resulta evidente que siempre se seguirá haciendo *historia a la medida*, pero va a ser difícil ya negar la prueba de vida de un tiempo árabe convertido en componente europeo. De ahí, al reconocimiento de lo andalusí en particular, y lo islámico en general, como *una fuente cultural más de Europa*, dista bastante. Pero, en nuestra opinión, es algo que irá surgiendo por sí mismo.

La Tercera España: el alma morisca.[24]

Si resulta esencial localizar los inicios de la *cosa andalusí*, no lo es menos diagnosticas continuidades finales, so pena de encasquillarnos en el mito de expulsiones, erradicaciones y lobotomizaciones de memoria histórica. Es ahí donde se abre paso el llamado *fenómeno morisco* en la España posterior al XVI, al quedarse patente en 2009 que llevamos cuatro siglos sin una parte de España. Así, por morisco debemos entender varias cosas diferentes:

1. El grupo poblacional morisco enquistado, muy particularmente en las serranías andaluzas, cuya alienación con respecto al modelo de Estado de los Habsburgo propició su constitución en *maquis andalusí.*

2. La moda morisca, como resistente influencia costumbrista andalusí, en campos como la gastronomía o artesanía, pero también en artes como la cetrería o incluso alquimias y medicinas de tinte alternativo. En gran parte de los casos, *morisco* era más adjetivo que sustantivo –ya vendrá el tiempo de sustantivar–, en una Europa en proceso de *des-orientalización* que mantenía términos como *turquesco* o el citado *morisco* en creciente acepción peyorativa o a veces mistérica y jofórica.[25] Con el perjuicio que esto último podía acabar acarreando en una sociedad delatora y temerosa de regímenes inquisitoriales.

3. En tercer lugar, lo morisco resultaría remitir al injerto y disolución posterior de invisibles remanentes culturales andalusíes. Se trata de un algo así como ***alma morisca***, y equivaldría a cuanto podemos denominar *mudejarismo* en el campo concreto del arte, si bien en los modos y modas culturales intervendría sutil pero decisivamente en la forja de una cierta Tercera España; la que no era inquisitorial ni fue expulsada. La muy leída e inquieta, que tardaría en ubicarse pero acabaría haciéndolo para mayor gloria del Siglo de Oro. Esta Tercera España encontraría enormes dificultades para plegarse a un modelo de Estado nacional-católico y castellanista. Asimismo, provocaría los deslices de impronta ética y cuestionadora que propiciarían –por ejemplo– la extraña asimilación del llamado *erasmismo español*, o mil y una corrientes heterodoxas como los *alumbrados.*

24. Emilio González Ferrín, “El *temor de al-Andalus*; la Tercera España”. En: Mercedes Delgado y Fátima Roldán (Eds.), *La fascinación de al-Andalus. Homenaje a Soledad Carrasco Urgoiti*. Sevilla: Cajasol, 2008, 121-134.

25. El joforismo: referido a jofor –del árabe *yufur*, adivinar. Pronóstico morisco– DRAE s.v. “jofor”.

Esta es, probablemente, la Tercera España normalizadora de un pasado tomado como ajeno y que debe explicar la alimentación renacentista que tuvo lugar en España, por efecto de un siempre minusvalorado pre-renacimiento euro-árabe; andalusí para más señas. Es ésta la Tercera España que –en palabras de García Cárcel– *quiso y no pudo evitar la confrontación de 1640. La España condenada a ser "la España que no pudo ser", como tantas veces a lo largo de nuestra historia*.[26] En la puesta por escrito y proyección dogmática de nuestra historia, la versión hispana del *mito del eterno retorno* –Mircea Elíade–[27] cruza un puente aislacionista: la negación de al-Andalus. El temor a haber sido algo tomado después como ajeno, extraño. Alienante en el monoparental tratamiento de las fuentes culturales europeas.

El cierre de España.

El cierre de España preconizado desde un régimen –decíamos– nacional-católico y castellanista, dejaba fuera de circulación a un modelo de *poder ser por haber ya sido*, ahorcado así en un tiempo coincidente con el eclipse de lo árabe en el Mediterráneo, motivado en parte por los cuatro factores que evocábamos:

- La circunvalación portuguesa de África en 1497, *que puenteaba* las redes del comercio árabe.
- Un islam ya turco, que será el que capitalice el enfrentamiento mediterráneo desde la toma de Constantinopla (1463).
- El *maquillaje* castellanista de Granada (1492).
- Y, por último, la imprenta europea, latina, presentada como la nueva revolución cultural, menospreciada por un ya rancio mundo árabe anclado en el único valor manuscrito de su alfabeto.

Si a lo anterior añadimos la llegada de la plata americana a los futuros bancos europeos, podemos retomar aquella idea del *eclipse de lo árabe* y extraer como conclusión lo extraño, atemporal, ajeno y amenazante que debió presentarse lo post-andalusí. Lo ya morisco desde la toma de Granada.

En esa aludida versión hispana del *mito del eterno retorno*, la época áurea más acorde con el reflejo ideal de los tiempos sería la Hispania visigoda cristiana,

26. García Cárcel, "La Tercera España de Cervantes". *ABC*, 25.8.06, pág. 3.
27. Mircea Elíade, *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé, 2001.

para re-interpretación de la cual se acuñó *a posteriori* la falacia de la reconquista. Como si casi ocho siglos de propia andadura en otro idioma –el árabe era la lengua del momento en el Mediterráneo– respondiesen a un sueño, un rapto de voluntad momentáneo. La Europa renacentista se pretendía esencialmente greco-latina, recuperada al fin de una pesadilla alienante. Y en modo alguno se tuvieron en consideración las diversas fuentes orientales de esos renacimientos, tales como –e insistimos– la fronteriza Sicilia, las orientalizaciones venecianas, el permanente trasiego comercial con Constantinopla, o este espacio europeo en árabe llamado al-Andalus.

Esta última fuente pre-renacentista, al-Andalus, se filtró en la Europa que así propiciaba en gran parte a través de los varios canales mencionados:

- Las traducciones en torno a la Escuela de Toledo.
- Las más desperdigadas versiones latinas de obras e ideas andalusíes merced a la trágica diáspora judía expulsada de aquella España cerrada; particular segunda España erradicada que transportó en sus alforjas la cultura andalusí.
- Y por último se filtró también a través de la constitución de la aquí tratada España morisca, mudéjar, o en todo caso en trance de disimulada adaptación a los tiempos.

Esta última, Tercera España, incómoda en el *corsé* de los *tiempos casticistas*, debió fingir olvidar que había nacido del rechazo; la negación a asimilar lo andalusí como parte habitable de nuestra historia. Y valga, por oportuna, esta referencia a la terminología y pensamiento de Américo Castro, relativa a que *no habitamos nuestra historia*. Cuanto suele ocurrir con inmuebles vacíos, tuvo y tiene lugar con esa parte de nuestra historia deshabitada: que vino a ser ocupada por orden de una limitadísima percepción del devenir histórico cual es la biografía de las religiones, pasando a reivindicarse lo andalusí desde lo estrictamente islámico contemporáneo. Así, hoy día se permite un pakistaní –pongamos por caso– sentir que al-Andalus forma parte de su memoria histórica, en dislate semejante a si reivindicase un nicaragüense –pongamos también por caso– los logros culturales de Bizancio por el mero y mismo hecho de compartir religión mayoritaria.

De nuevo: el abandono de una parte de nuestra historia habitable, preludia la reivindicación ajena –enajenación– y el olvido de unos tiempos limítrofes. Y algo parecido debió ocurrir al compartir tiempo y espacio mediterráneo aquel post-andalus morisco y mudéjar ante la entrada en escena del enemigo público de Europa: el turco. Ya no se trataba sólo del mito del eterno retorno que *puenteaba* el ilustrado tiempo árabe de Europa –al-Andalus–; más lejos aún, lo morisco era asimilado con el enemigo, en ese tiempo inaugural –de largo éxito– con excusa

religiosa para las guerras comerciales. La asimilación heterodoxa, la ocultación o la *huida al monte*, serían las únicas alternativas para la España que aún no había dejado de ser, y ya no debía seguir siendo.

Así, junto al enfoque de Américo Castro sobre la olvidada habitabilidad de nuestra historia, un enfrentado Sánchez Albornoz certificaba la defunción de una España inconclusa. Afirma el citado en último lugar –y destáquese su alineamiento con la tesis de las religiones como sujetos de la historia–: *el islam, al morir en al-Andalus, concluía de envenenar* <sic> *a España*.[28] Pero no; al-Andalus andaba filtrándose en la Europa de las ideas científicas,[29] así como en la España de las mentalidades camufladas; aquella España morisca rumbo al Siglo de Oro. La misma Tercera España olvidada que eclosionó en un determinado ambiente cultural.

Tiempo de trujimanes.

Suele apuntar en este sentido Juan Goytisolo, cuando define un libro que conoce bien, el Quijote, como *arma contra el olvido*; contra el *patente memoricidio* que hemos perpetrado. En este sentido, resulta esclarecedor el modo en que la España de *alma morisca* se cuela por resquicios diversos de ese citado Quijote memorioso. Por centrarnos en un caso, al final del capítulo 9 –aún en la primera parte–, en el cinematográfico *corte de escena* al estilo de los *y continuará*… de los seriales televisivos, nos presenta magistralmente Cervantes a Alonso Quijano y el Vizcaíno congelados narrativamente, espadas en alto. Confiesa entonces el autor, que en ese punto concluía el manuscrito compilado por aquel supuesto Cide Hamete Benengeli –pretendido *historiador arábigo*–. Pues bien, al retomarse la narración en el siguiente capítulo, se plantea el autor que debe ser buscada la continuación manuscrita, dedicándose a ello en un mercado de Alcalá. Al poco, celebra el narrador haber hallado un cartapacio que contenía otras aventuras del sin par caballero don Quijote. Pero resulta –en coherencia con la ficción anterior– que estaba escrito en árabe.

He aquí una ilustrativa primera noticia sorprendente: aún se venden textos árabes por los mercados de principios de los 1600. ¿Quién los leería? La segunda

28. Claudio Sánchez-Albornoz, *España y el Islam*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1943, pág. 46.
29. Emilio González Ferrín, *Rumbo al Renacimiento: ciencia y tecnología en al-Andalus*. Sevilla: Corporación Tecnológica de Andalucía, 2007.

noticia sorprendente no lo es menos; Cervantes se plantea buscar a alguien que lo traduzca, y lo halla de inmediato: aún se presentan abiertamente *trujimanes* –traductores– del árabe. Y la tercera es la más sutil noticia de las tres. Efectivamente, según va avanzando el traductor en su lectura, se trata a todas luces de la historia continuada de Don Quijote, y en ella aparece por vez primera un personaje esencial: Doña Dulcinea del Toboso. En la descripción que sigue de la enamorada del Quijote, el traductor debe parar un momento para reír, dado que –según va leyendo– Dulcinea tenía gran mano para salar cochinos a la puerta de su casa. ¿Quién debía hacer alarde de comer cochino, y para ello salarlo públicamente? Por eso ríe el traductor, porque ha reconocido a una igual. Dulcinea es morisca o hija de tales. Porque debe mostrar aireada porcofilia en una época de dudosa búsqueda de *sangre limpia*.

Claro, es la España de las apariencias. Y el morisco que así se presente puede atraer las iras dogmáticas del Estado cerrado. Por eso este Quijote, definido antes como *arma contra el olvido*, incluye otra profunda y áspera crítica al estado de las cosas. En el capítulo 37 de la primera parte, aparece en una venta un pasajero que por su traje mostraba ser cristiano llegado de tierra de moros. Cervantes está auto-retratándose *como galeote de ida y vuelta* en el cruel destino de tantos españoles, entre condenados, huidos, o entre los llamados *elches*; los renegados. Este cristiano venido de tierra de moros y del capítulo 37 trae una acompañante: la mora Zoraida, que ya no quiere ser conocida como tal sino como María, en recuerdo de la madre de Jesús a la que rezaba siendo niña por complicidad con su aya cristiana.

Esta Zoraida/María, en todo caso morisca por su vestimenta, vino huida junto con el liberado de tierra de moros y con el único objetivo de ser cristiana. Y su propósito revelado levanta un elocuente silencio entre la audiencia de aquella venta tertuliana. Porque saben que ya España se ha cerrado, y no es tiempo de ser sino de parecer; ya la firme convicción ético-religiosa de una fervorosa creyente no va a poder adoptar a Zoraida/María en tierras de apariencias. Se muestra, aquí, Cervantes –en tal historia de la rechazada Zoraida– sutil heraldo de la Tercera España de alma morisca en sus formas e inútilmente limpia en su intención. Y no pensemos que mueve al autor alineamiento alguno con el turco de su tiempo, ni mucho menos. Antes bien, la inteligencia creativa de Cervantes establece por fin la necesaria brecha existente entre lo morisco propio y lo turco ajeno.

Inequívocamente militante contra lo turco –en todos los sentidos–, Cervantes resume el aura cruzada de Don Quijote en los versos que a éste dedica el interpretado caballero Orlando, incluidos en las recomendaciones iniciales del texto: *serás como yo si al soberbio moro domas*, le dice Orlando incidiendo en esa brecha cervantina que separa al sentido del Estado en su tiempo –enfrentado a la piratería y sultanato turcos– de aquello de donde venimos, lo que somos; lo que

lleva España en su interior. Acallado por el miedo a represalias de un nacional-catolicismo castellanista –decíamos–, atento a las formas y no a los contenidos.

Por eso se incluye a Cervantes en la nómina de los ilustres erasmistas españoles. Es aquello repetido por Bataillon acerca de que *Erasmo era holandés, pero el erasmismo es español*. La propia sorpresa que expresó el mismo Erasmo de Rotterdam ante el hecho de su éxito en España apunta en este sentido. Erasmo estaba proclamando una revolución ética; una vivencia cristiana basada en la espiritualidad interior, alejada del formalismo extravagante que el catolicismo hispano andaba hipertrofiando, exagerando por aquello –sin duda– de deber mostrarse con el furor del neófito –fingido– en la España de alma morisca que aún palpitaba. No; aquella cripto-cristiana convencida, aquella *mora que en el alma es grande cristiana*, Zoraida, sólo podrá ser española si la patria cervantina se *erasmizaba* por completo. Si se popularizaba aquella bandera del erasmismo llamada equívocamente *el cuerpo místico de Cristo*.

Es un hecho historiográfica e historiológicamente demostrable aquello de que en España, *un experto es un extranjero que viene a hablar de cualquier cosa*. A los efectos de revoluciones culturales, esto se traduce en que siempre que hubo una repentina ilustración colectiva –llámese krausismo, afrancesamiento, el erasmismo que nos ocupa o incluso la previa orientalización andalusí–, el proceso fue siempre autóctono, y la excusa referencial siempre exterior. Es España país de recetas avaladas, alérgica a experimentos. Esto explica, en parte, la necesidad de llamarse erasmista aquella Tercera España en la que aún palpita lo genérico morisco, por más que se pongan a salar cochinos a la puerta de la casa, como aquella Dulcinea ilustrativa.

Cuando afirmábamos que el erasmismo aspiraba al llamado *Cuerpo místico de Cristo*, lo tildábamos de equívoco porque puede sonar a una de tantas cantinelas clericales sin sentido real más allá de lo altisonante. Pero, para los erasmistas, la llamada al *Cuerpo místico de Cristo* era un canto ecuménico. Ese *Cuerpo* representaba la sociedad completa, hermanada al fin. Y de aquí la simbología del Cristo hermano. Un solo cuerpo social en que el rico, el pobre, el morisco y el obispo pudieran convivir en una religión de mínimos formales y máximos de contenido. Es, evidentemente, a lo único que podía aspirar la aún enorme cantidad de cripto-musulmanes y cripto-judíos que –aún sin saberlo– se reservaban un lógico cuestionamiento de dogmas cristianos basados estrictamente en lo formal.

Patrias de campanario.

En este sentido, y aún a riesgo de extralimitarnos en el tratamiento de esta Tercera España, la que no era inquisitorial –una– ni fue expulsada –dos–, cabe resaltar que logró a duras penas asimilarse con ciertos éxitos de filtración. Por ejemplo: mucho después –llegaría hasta 1854–, a los dominicos encargados de extender el manto dogmático de la España nacional-católica les sorprendió –hasta el punto de oponerse fieramente– la ya larguísima obsesión sureña por la llamada Inmaculada Concepción de María. Tal extraña obsesión fue elevada a dogma por presión popular en uno de esos citados éxitos de filtración de la Tercera España. De hecho, el que María naciese sin mácula no responde a un tratamiento evangélico canónico de la Virgen María, sino que refleja a la perfección el sentido coránico, por contagio sin duda de evangelios apócrifos que la muy mariana Tercera España guardaba en su alma morisca. El alma mariana de la quijotesca Zoraida.

Pues bien; aquella Tercera España etiquetada como erasmista y con necesidad ecuménica, desheredada y cripto-herética; heterodoxa en cualquier caso, necesitó mostrar éticamente su posibilidad de sumarse y purificar a la creciente *patria de campanario*, como la definiría mucho después Miguel de Unamuno. Se hizo erasmista por aquello de buscar –decíamos– injertos foráneos para necesidades e inquietudes propias de un tiempo en que la gente –como la bruja del cervantino *Coloquio de los perros*–, *rezaba poco y en público*, *murmuraba mucho y en privado*. La España de los golpes de pecho, que el pueblo de alma morisca –sorprendentemente ilustrado– no podía compartir.

Aquel erasmismo, como estado de opinión ético, debería considerarse postrimería heráldica de un al-Andalus –por lo mismo– pre-renacentista. Lejos del *borrón y cuenta nueva*, la lógica de la historia como secuencia continuada de nuevos comienzos se presenta así más comprensible. Lejos también del posterior trauma sociológico de deber superar un *memoricidio* porque, en Historia, todo proceso ninguneado prepara su venganza. Por lo demás –y de nuevo– ese erasmismo en tanto que estado de opinión ecuménica, y como proclama de que en España cabían todos, buscaba un desarrollo ético-social resumidor de un tiempo –acaso simbólico– ilustrativamente descrito por Jorge Luis Borges como *la España del islam, de la cábala y de la noche oscura del alma*.

Tales logros sintéticos, ocupados del bien común, han sido genéricamente definidos por Karen Armstrong como tiempos de encrucijada y gran transformación, prometedores de bien social y comprometidos más con el ser humano que con el dogma.[30] Es probable que fuera esa la verdadera y más valiosa España imperial,

30. Karen Armstrong, *The Great Transformation*…. Londres: Atlantic Books, 2006.

y no –o no sólo– la de los barcos. Aquellos, al menos, parecen ser los cañamazos entre los que se tramó la Tercera España. La alternativa al olvido podía pasar por la más ilustre re-definición de una posible voluntad de vida en común. Alternativa también –y eso lo supieron ver los más versados erasmistas– a la España cerrada de *cruzazo, campanario, hoguera y expulsión*.

Un buen conocedor de esta Tercera España, José Luis Gómez Martínez –impulsor desde los Estados Unidos del llamado *Proyecto del Ensayo Hispánico*– traza el muy ilustrativo paralelismo ejemplificador de un cambio sustancial de mentalidades; el que ilustrábamos como cambiante del epitafio de Alfonso X al de los Reyes Católicos. El cambio cualitativo entre ambas concepciones de la Corona se intensificó inexorablemente, en el mismo sentido, más allá de los Católicos hasta adentrarse en el tiempo de los Habsburgo. Especialmente, el **cambio de tornas que representó la muerte de Carlos V en 1558**. La España de la contrarreforma no iba a incluir a conversos explicitados en tanto que heterodoxos; no contendría entre sus fronteras a Tercera España alguna que plantease diálogos sociales, a la postre nada alejados de determinados discursos reformistas noreuropeos coetáneos.

Es decir; de algún modo, el erasmismo español –que cubría con su cálido manto ético al **alma morisca hispana**– **europeizaba cuestionamientos dogmáticos en línea con cuanto la Reforma planteaba**, en contra –con el tiempo– del siguiente Emperador Felipe II. Emperador hijo –que no seguidor en este sentido– de un Carlos V sujeto impulsor de una *Respublica Christiana*; por efecto del contagio ilustrativo de su secretario de cartas latinas, el erasmista sin par Alfonso de Valdés. Pero todo iría cambiando con el giro imperial-catolicista de Felipe II.

La Tercera España, de vieja alma morisca post-andalusí, concordaba con las ideas modernas y revolucionarias de la Reforma europea. Siendo ambas corrientes –alma morisca y Reforma–, sujeto de persecución por igual, así como de confusión posterior historiográfica. Aquel posible *Cuerpo místico* –sociedad igualitaria– integrador en tanto que alternativa al catolicismo de cuño más integrista, podía sumar a post-judíos, conversos, mudéjares, cripto-moriscos, alumbrados y erasmistas de diverso pelaje, remisos todos a la llamada *tiranía de la costumbre* –en terminología erasmiana–. Es interesante recalcar esto: la Tercera España de alma morisca concordaba con el espíritu de la Reforma europea. Y aquí encajaría a la perfección la pieza de personajes claves de este tiempo convulso, como los célebres *fugados del régimen* Casiodoro de Reina, Antonio del Corro, y Cipriano de Valera. O tantos otros perseguidos –y tantos más represaliados– en la España que limpiaba por igual pasado y futuro; alma morisca de tercera posibilidad y futuro reformista, de unas ideas que hoy hace ya decenios han sido asimilados dogmáticamente hasta en el seno del catolicismo.

Los tres citados, y en particular Casiodoro de Reina, son un eslabón perdido de la Tercera España. Casiodoro, primer traductor de la Biblia al español, desafiaba a los prescriptores de un estado doctrinal que dejaba la lectura e interpretación de la Biblia latina al clero. Así se mandaba, porque mucho judío andaba explicando la Biblia traducida según sus cripto-creencias, y mucho falso converso interpretaba libremente. Casiodoro se vió obligado a abandonar el sevillano monasterio de San Isidoro del Campo en 1557 –coincidiendo con el cambio de emperador- y publicar su célebre traducción –la Biblia del Oso– en Basilea.[31] La primera versión –decimos– de la Biblia, constituida en la futura base de los cristianos protestantes, había surgido de las tierras intermedias de una Andalucía con indescriptible alma post-andalusí; morisca. No en balde, Casiodoro había pertenecido a la orden de los Jerónimos, y sabido es que tal Orden resultó refugio de conversos de diverso tipo, que de este modo heterodoxo se sumaban a las mil y una tendencias conciliadoras –inútilmente– que aquella Tercera España insinuaba al poder establecido. Casiodoro protestaría en el Frankfurt de 1558 tras la cruel ejecución del aragonés Miguel Servet, martirizado por un mismo espíritu, en puridad un estado de cosas desalmado.

Llegaba el tiempo en que **la plata americana exageró hasta la demencia manierista la iconografía cristiana. Enfrentado el régimen a modos religiosos interioristas**, que lo mismo podían servir a distintas creencias –Estado miedoso de diversidad, acomplejado de singular pasado caleidoscópico–. Se retaba con pompa pre-barroca a los resquicios de iconoclasia islámica y judía, hasta el punto de generar –por ejemplo en el caso de Andalucía– representaciones exageradas del *Corpus* o la Semana Santa. Aquella plata americana resplandecía en varales repujados, pasos y custodias hipertrofiados, con un mismo alarde para tapiar todo resquicio de morisquidad con religión minimalista; el mismo alarde –decimos– con que aquella salaba el cochino a la puerta de la casa.

En 1527 se había celebrado la llamada Junta de Valladolid, freno pre-contrarreformista ante una serie de ideas florecidas desde la Tercera España y distribuidas con celeridad desde Sevilla y Alcalá merced al alcance de la imprenta, verdadero instrumento de revolución cultural. Aquella Tercera España se encontraba desubicada por el aún no lejano *corte de digestión* de la herencia andalusí, así como por la creciente presión contraria a la gestante Reforma europea. Pero no

31. *La Biblia del oso: libros históricos (I) / según la traducción de Casiodoro de Reina...* /Ed. Juan Guillén Torralba). Madrid: Alfaguara, 2001. Llamada “del oso” porque en su portada aparece un oso comiendo un panal.

se amilanó, sino que se volcó a publicar razones erasmistas e iluminadas de todo tipo, merced a las cuales hemos podido constatar una fe de vida. Es el caso de los citados Alfonso de Valdés o el propio Cervantes. Huelga decir que el fuerte de tales arietes de la conciliación con el pasado y preparación para el futuro nunca fue la *limpieza de sangre*, y sí las galas de humildad intelectual, modestas e irreales -qué duda cabe– de tales autores.

Es, de nuevo, el caso de Cervantes y sus avisos sobre cómo acercarse a la *Escritura Divina*, a medio camino entre erasmismo y heterodoxia isidoriana del Campo –por aquello de Casiodoro de Reina–. Cervantes recomendaba un acercamiento a libros tales con *tantico cuidado*, aludiendo así el autor a las más que probables advertencias persecutorias. En las citas cervantinas a León Hebreo –por ejemplo–, su coincidencia con el otro hermano Valdés –Juan– al condenar no todos los libros de caballería, o en sus alusiones al *Tratado del amor de Dios* de Fray Cristóbal de Fonseca, se deja traslucir una sin par *com-pasión* –por aludir a la etimología– con los devastados por el Estado en cierre. Como aquel morisco Ricote echado de menos por Sancho Panza; su expulsión no comprendía nadie, pero tampoco nadie movió un dedo por evitarla.

Es –finalmente– esa Tercera España de vieja alma morisca la que habla cuando Alonso Quijano recibe una solemne paliza, tras la cual el hidalgo, entre alusiones al *romance del moro Abencerraje y la hermosa Jarifa*, espeta un particular y universal grito que sirve de definición para aquella España de memoria traicionada: Yo sí ***sé quién soy***.

La conquista árabe-musulmana de Al-andalus: entre la leyenda y la realidad histórica*



Roberto Marín Guzmán
Universidad de Costa Rica

امامكم العدو ووراءكم البحر

[*Frente a vosotros está el enemigo y detrás vuestro está el mar*][1] afirmó con vehemencia Tariq bn Ziyad en un discurso ante sus soldados, una vez que habían cruzado el estrecho de Gibraltar y después de haber ordenado quemar las embarcaciones. Esta frase y la historia detrás de ella pueden ubicarse tanto en el nivel de la leyenda como en el de la realidad histórica. Nunca sabremos con certeza si realmente Tariq bn Ziyad quemó las naves y luego se dirigió de esa forma a sus tropas, no obstante el hecho de que un gran número de fuentes árabes así lo señalan. Haya sido leyenda o realidad histórica, la expresión enunciada más arriba fue sin duda muy emotiva, pues resaltaba la proeza de los líderes de los ejércitos musulmanes, las hazañas de sus comandantes y sobre todo la valentía de los ejércitos. Para los soldados que habían llegado a la Península Ibérica no había más opción que conquistar, asentarse y dominar aquellas tierras para que pasaran a formar parte del *Dar al-Islam*. Si no lo lograban el resultado era la muer-

* Artículo Inédito.

1. Véanse: Abu Marwan ʻAbd al-Malik Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus*, editado por Ahmad Mukhtar al-ʻAbbadi, Madrid, Maʻhad al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971, passim, en especial pp.47-48. Abu al-Qassim ʻAbd al-Rahman b. ʻAbd Allah Ibn ʻAbd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, editado por Albert Gateau, Árgel, 1947, passim. Para mayores detalles véase también: Roberto Marín Guzmán, "*Al-Khassa wa al-ʻAmma* [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España Musulmana (711-1090)", en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIV, Número 3 (110), 1999, pp.483-520.

te. Si tenían éxito y sometían al enemigo, serían recompensados generosamente con grandes tesoros. Los árabes-musulmanes finalmente triunfaron, derrotaron al reino visigodo de la Península Ibérica[2] y abrieron las posibilidades de nuevas conquistas hacia Europa. El propósito de este ensayo es analizar la conquista árabe-musulmana de la Península Ibérica entre la leyenda y la veracidad histórica, dado que junto a la realidad de la conquista se desarrollaron muchas leyendas. El estudio e interpretación de lo que cada leyenda guarda, también forma parte de los objetivos de este trabajo.

I. *Intishar al-Islam* (la expansión islámica) y la formación del *Dar al-Islam* (el Imperio Islámico)

La rápida expansión del Islam desde el Hijaz, en Arabia Central, hacia el norte y el este, dio origen al Imperio Musulmán. Las tribus árabes, ansiosas por conquistar nuevos territorios, capturar varios tipos de botín y difundir el Islam,[3]

2. Para mayores detalles sobre la conquista musulmana de al-Andalus véase: *Akhbar Majmu‘a*, editado y traducción al español de Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867, pp.6-7. Abu Bakr Ibn ‘Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, editado y traducción al español (*Historia de la Conquista de España*) de Julián Ribera, Madrid, 1926, pp.4-6. Abu Hasan Ahmad Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1866, segunda edición, Leiden, 1968, pp.230-235. Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, Leiden, 1855-1861, reimpresión, Amsterdam, 1967, Vol. I, pp.156 ss. Véase también: Mustafa Abu Dayf Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya (710-1031)*, Casablanca, Dar al-Nashr al-Maghribiyya, 1983, pp.29 ss. También véase el anónimo *Qisas al-Anbiya’*, manuscrito número 1668, en El Escorial, passim.
3. Para más información acerca de la expansión árabe y los asentamientos árabes, véase: Abu Hasan Ahmad Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por S.D. Goitein, Jerusalén, 1936, Vol. V, pp.167 ss. Para más detalles acerca de los movimientos y traslados de la tribus árabes véase: Shihab al-Din b. ‘Abd Allah al-Rumi Yaqut, *Mu’jam al-Buldan*, editado por Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873, Vol. III, pp.330 ss. ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Kitab al-‘Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*, Beirut, Dar ‘Awda, 1956, Vol. II, pp.524-528. Véase también: Naji Hasan, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Mashriq khilal al-‘Asr al-Umawi*, Beirut, Al-Matba‘a al-Haditha, 1980, p.22, pp.36-37, pp.163-179, pp.181-191. Ihsan Sidqi al-‘Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara’uhu al-Siyasiyya*, Beirut, Dar al-Thaqafa, 1981, p.168. Roberto Marín Guzmán, “Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán”, en *Revista Estudios*, Número 5, 1984, pp.39-67. Roberto Marín Guzmán, “Algunas notas sobre el origen, la expansión y el desarrollo del Islam”, en *Tiempo Actual*, Vol. VIII, 1984, Número 32, pp.71-79. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, San José, Costa Rica, 1986, pp.95-105 y pp.135-162. Francesco Gabrieli, *Mahoma y las conquistas del Islam*, Madrid, 1967, passim. Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, traducción inglesa de Joel Carmichael y Moshe Perlman, New York, 1960, pp.8-10. Véase también: Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, passim. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por

también se expandieron hacia el oeste por África del Norte.[4] El año 636 con la conquista de Palestina y Siria, tras la batalla de Yarmuk, marcó el inicio de las conquistas fuera de la Península de Arabia, tan solo cuatro años después de la muerte del Profeta Muhammad. Las tribus árabes conquistaron también para el Islam la rica provincia de Mesopotamia, arrebatada al Imperio Persa en la batalla de Qadisiyya del año 637. La expansión continuó y se dirigió hacia Egipto entonces en manos del Imperio Bizantino. El éxito militar en las tierras del Nilo en el 639, no solo significó un extraordinario acontecimiento político en la expansión árabe, sino que también el nuevo imperio musulmán se acaparaba de tierras muy fértiles y estratégicas. Estas nuevas adquisiciones abrían el paso hacia otras importantes provincias bizantinas ubicadas hacia el oeste; es decir, Cirenaica y Tripolitania. En el año 670 ‘Uqba bn Nafi‘, conquistó África del Norte (Ifriqiyya) con lo cual los ejércitos musulmanes habían consolidado un imperio enorme que se extendía desde el Atlántico en el oeste, al Khurasan en el este. Las campañas militares que minaron la estructura del Imperio Sasánida, a partir del 640, finalmente culminaron con las batallas en el Khurasan en el año 651 cuando los musulmanes derrotaron y dieron muerte a Yezdegerd III, el último Shah de los persas sasánidas.[5] Sin embargo, este imperio seguía en proceso de expansión, prueba de

M.J. de Goeje, Leiden, 1879-1901 Vol. I, passim, especialmente pp. 2335-2362. Abu al-Hasan ‘Ali b. al-Husayn b. ‘Ali al-Mas‘udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma‘adin al-Jawhar*, editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, 1917.

4. Para más detalles acerca de la conquista del Norte de Africa véase: Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp.224-225 y también pp.226-230. Abu al-Qassim ‘Abd al-Rahman b. ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futuh Misr wa Akhbaruha*, editado por Charles C. Torrey, Leiden, 1920, pp.183-187. Abu al-Qassim ‘Abd al-Rahman b. ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*. *La Conquista de África del Norte y de España*, traducción al español de Eliseo Beltrán, Valencia, 1981, passim. También: ‘Abd al-Rahman b. ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus (La conquête de l’Afrique du Nord et de l’Espagne)*, texte arabe et traduction française avec une introduction, des notes et trois index, por Albert Gateau, Árgel, 1947, passim. Abu Marwan ‘Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus*, editado por Ahmad Mukhtar al-‘Abbadi, Madrid, Ma‘had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971, passim, en especial pp.41-43. Véase también: Marín Guzmán, “Las causas”, pp. 39-67. Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e Historia*, p.78, y pp.146-151. Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, pp.29-31.
5. Para más información acerca de la conquista de Iraq y la batalla de Qadisiyya véase: Marín Guzmán, “Las causas”, pp.39-67. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p.144. Brockelmann, *History*, p.54. Respecto de la conquista de Iraq véase: Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta’rikh al-Umam wa al-Muluk*, El Cairo, s.f.e., Vol. IV, p.72. (Vol. I, pp.2361-2362 de la Edición de Leiden). Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp.255-262. Hasan, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya*, p.163. Gabrieli, *Mahoma y las conquistas del Islam*, passim. Abu al-Hasan ‘Ali b. al-Husayn b. ‘Ali al-Mas‘udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Beirut, Dar wa Maktaba al-Hilal, 1981, p.266, véase también: pp.267-269. Abu al-‘Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A‘yan wa Anba’ Abna’ al-Zaman*, editado por Ihsan ‘Abbas, Beirut, Dar al-Thaqafa wa Dar Sadir, 1972, Vol.

ello fueron las conquistas posteriores de España en el oeste y las incursiones musulmanas en Aquitania, Carcassonne y en otras regiones de Francia. En dirección al oriente, la expansión continuó hacia *Ma wara' al-Nahr* (comúnmente llamada la región de Transoxiana, al este del río Oxus); es decir, el inicio de la conquista del Asia Central, hasta llegar posteriormente a Sind, Farghana[6] y las fronteras del Imperio Chino. Estas últimas regiones las conquistó Qutayba Ibn Muslim, uno de los más importantes líderes militares en la época de los Omeyas. Qutayba conquistó Samarqanda,[7] Bukhara,[8] Paykand[9] y Khwarizm.[10]

IV, pp.233 ff. Leone Caetani, *Annali dell'Islam*. Milano, 1905-1926, Vol. II (2), pp.831-861. Para un recuento sobre la conquista de Iraq y los tributos impuestos véase: Ya' qub b. Ibrahim Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, El Cairo, Al-Matba'a al-Salafiyya, 1392 H., pp.30-31. Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp.448-449, donde explica que los tributos impuestos por el califa 'Umar Ibn al-Khattab iban de acuerdo con las prácticas del Profeta. Véase también: pp.300-301. Para la administración de los *junud* de Iraq, en especial de Basra y de Kufa, véase: Tabari, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, Vol. IV, p.115. (Edición Egipcia).

6. Ahmad Ibn Abi Ya'qub al-Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, editado por M. J. de Groeje, Leiden, 1892, p.294. 'Ali Bahjat, *Qamus al-Amkinah wa al-Biqa' al-Lati Yaridu Dhikruha fi Kutub al-Futuh*, Egipto (Cairo?), 1906, pp. 60-161. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. IV, pp.87-88. Véase además Hamilton Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, Nueva York, 1970, pp.52-53. M. A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970, pp.69-70. Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and its fall*, traducción al inglés de Margaret Graham Weir, Beirut, 1963, p.36. Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Beirut, Dar al-Andalus, 1963, p.192. Para Farghana como una de las fronteras del *Dar al-Islam*, véase Abu Ishaq Ibrahim Ibn Muhammad al-Farisi al-Istakhri, *Kitab Masalik al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1927, p.6 y pp.11-12.
7. Véase Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. IV, p. 87. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphate. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Londres y New York, 1986, p.103. 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, 1869 (reimpresión, Dar Sadir, Beirut, 1965), Vol. IV, pp.571-576 (Edición Leiden-Beirut). Ahmad Ibn Abi Ya'qub al-Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, editado por M. J. de Groeje, Leiden, 1892, pp.293-294. Abu Hanifa Ahmad Ibn Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, pp.327-328. *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, Leiden, 1869, Vol. III, p.2. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, pp.286-287.
8. Abu Bakr Muhammad Ibn Ja'far Narshakhi, *Ta'rikh i-Bukhara, Description topographique et historique de Boukkara avant et pendant la conquête par les arabes*, Amsterdam, 1975 (1892). *History of Bukhara*, traducción al inglés de Richard Frye, Cambridge, Massachusetts, 1954, pp.47-55. Kennedy, *Prophet*, p.103. Véanse también: Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. IV, pp.86-87. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, pp.285-286. Ibn al-Athir, Al-Kamil fi al-Ta'rikh, Vol. IV, p.535 y p.642 (Edición Leiden-Beirut). Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, pp.292-293. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp.327-328. Wellhausen, *The Arab Kingdom*, pp. 437-438. Ruwayhah, *Jabbar Thaqif, Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, p.192.
9. Hamilton Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, Nueva York, 1970, pp.32-35. Richard Frye, *Bukhara, the Medieval Achievement*, Norman, Oklahoma, 1965, p.15. Ruwayhah, *Jabbar Thaqif Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, p.192.
10. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. IV, p.87. *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi al-Haqa'iq*, Vol. III, p.2. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, p.286. Kennedy, *Prophet*, p.104.

La rapidez de las conquistas árabes ha intrigado a los historiadores desde los primeros tiempos. ¿Cómo fue posible que un pueblo que apenas conocía las más elementales tácticas de guerra, con armamentos muy tradicionales y que recientemente habían abandonado los atrasos y rigores del desierto, pudiera derrotar a imperios consolidados de siglos atrás como el Imperio Bizantino y el Imperio Sasánida de los persas? Mucho del éxito se debió a la labor de las tribus árabes que se expandieron, buscaron conquistar nuevas y ricas tierras y capturar muchos tesoros, pues tenían la promesa de que el Estado islámico conservaría solo la quinta parte del botín, mientras el resto se repartiría entre todos los participantes. Esto fue sin duda un aliciente, que convenció a muchos más para participar en las campañas con el propósito de capturar más tierras y nuevos tesoros para el *Dar al-Islam.* Entre mayores fueran las cantidades del botín, mayor proporción les tocaría a las tribus.

Las fuentes árabes que con tanto detalle describen el *intishar al-Islam* y las proezas de los comandantes de los ejércitos musulmanes, también narran las leyendas locales en torno a una conquista particular. El estudio minucioso de las crónicas árabes y de todas las reseñas de las conquistas, nos permiten valorar la realidad histórica de las narraciones de las campañas militares, tanto para el Mashriq, para *Ma Wara' al-Nahar,* como para el Norte de África, el Maghrib y al-Andalus. La lectura cuidadosa de las diversas fuentes árabes nos revela los detalles de las guerras de conquista, los héroes que se destacaron, los tratados de paz, las treguas, la reactivación de las actividades castrenses, la construcción de fortalezas, la organización de los ejércitos, las riquezas capturadas, las dimensiones de los tributos y los impuestos, el reparto del botín, la participación de las tribus, entre tantos otros asuntos. De igual forma las obras árabes nos explican las dificultades políticas, sociales, étnicas, económicas y culturales de las distintas campañas y de los territorios incorporados al *Dar al-Islam*, todo lo que entremezclan con la descripción de muchas leyendas.

Como es bien sabido, las tribus (singular *qabila*, plural *qaba'il*) árabes tenían resentimientos y rivalidades milenarias, que el Islam no pudo evitar, no obstante la prédica islámica de que un musulmán es hermano de otro musulmán.[11] Las disputas

11. Para mayores detalles al respecto, véanse: Roberto Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts, Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, 1990, passim, en especial, pp.11-52. Roberto Marín-Guzmán, "Arab tribes, the Umayyad Dynasty and the 'Abbasid Revolution", en *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXI, Número 4, 2004, pp.57-96. Roberto Marín-Guzmán, "Trade and Traders in Islamic Tradition", en *Symposium Global Trade before Globalization (7th – 18th centuries)*, Brunei Gallery, Londres, 27-28 de septiembre de 2006, University of London, La Huella Árabe, Londres, Madrid, 2007, pp.17-44.

tradicionales entre las tribus continuaron allá donde éstas llegaron, donde asimismo rivalizaron por tierras, tesoros, posiciones de poder, de administración, etc. A los conflictos entre las *qaba'il* es necesario agregar aquellos que provocaron que la Confederación (*hilf, tahaluf, plural ahlaf*) de Mudar se dirigiera principalmente hacia el norte y el este de la Península de Arabia, mientras los miembros de la Confederación de Qahtan lo hicieron sobre todo hacia el oeste, pues sus enemigos tribales les bloqueaban las posibilidades de expansión hacia el oriente. Debemos señalar que no fue exclusivo de cada *hilf al-qaba'il* la expansión hacia el oriente o hacia el occidente. Si tal hubiera sido el proceso, no hubieran continuado sus guerras. Hacia ambas direcciones se encaminaron miembros de las dos confederaciones de las tribus árabes. Recordemos que en ciertas oportunidades algunos califas Omeyas apoyaron a los yemenitas por tener parentesco con ellos. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari señala que el califa Mu'awiya (661-680), por ejemplo, otorgó tierras y ordenó el traslado de 50.000 familias de la tribu sureña Azd hacia el Khurasan. Estas familias se asentaron especialmente en Merv (Marw) y sus alrededores.[12] Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri (m. 892) asevera que en el proceso de expansión de las tribus árabes, los Qahtan demandaron igualdad en el trato y oportunidades para lograr nuevas conquistas.[13] Su afirmación de que había más árabes en Iraq que en Siria nos revela también la extensión de esta expansión hacia el norte y el este desde *al-Jazira al-`Arabiyya*.[14] Otro caso que

12. Véase en especial: Tabari, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, Vol. II, p.161 (Edición egipcia). También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.24-25. Roberto Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: An analytical study of the role of taxation, conversion, and religious groups in its genesis", en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, Números 2-3, 1994, pp.227-252, passim, en especial pp.230-236. Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest,* Princeton, 1984, pp.248-249. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp.21-38. Los Azd fueron una de las más importantes tribus árabes que a su vez se subdividieron en 27 tribus a las que usualmente se les denomina en las fuentes arábigas como Qahtan. Para más información véase: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p.22. Para más detalles con relación a estas 27 subdivisiones véase: Yaqut *Mu'jam al-Buldan*, Vol. III, pp.330 ss. Para más información sobre las áreas que los Azd ocuparon en los alrededores de Meca y las partes norteñas de al-Hijaz, así como su posterior movimiento hacia al-Sham, véase: 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*, Vol. II, pp.524-528. Con relación a al-Khurasan como una zona fronteriza del *Dar al-Islam*, véase: Abu Muhammad al-Hasan Ahmad Ibn Ya'qub Ibn Yusuf Ibn Dawd al-Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, editado por Heinrich Müller, Leiden, 1978, p.32 y pp.38-43 para una clara descripción de al-Khurasan como una zona fronteriza con las tierras de los turcos (*Ard al-Turk*).
13. Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, Vol. XI, p.282. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p.13. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", passim, en especial pp.230-236. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p.142.
14. Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por S.D. Goitein, He-

se puede mencionar es el del califa Sulayman que apoyó a los Kalb y trató de balancear el poder de los Qays.[15]

Las rivalidades entre las tribus árabes en Iraq se manifiesta también con claridad en el renombrado acontecimiento de que el califa ʻAbd al-Malik bn Marwan (685-705) donó (*sadaqa*) la ciudad de Kufa al gobernador de Iraq al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, famoso por su tiranía –aunque de hecho fue un brillante líder administrativo– con el propósito de que controlara esa fortaleza y pusiera estricto fin a los enfrentamientos tribales. Este severo dominio de la fortaleza de Kufa tenía también como objetivo lograr la intimidación de las tribus de Basra, para que no osaran rebelarse contra la dinastía Omeya. Al-Baladhuri al respecto citó las palabras del califa ʻAbd al-Malik cuando escribió a al-Hajjaj: "*Ya Hajjaj qad aʻtaituka al-Kufa sadaqa fa-ta'ha wata't yatada'al minha ahl al-Basra*." (Oh Hajjaj te doy al-Kufa como regalo, pero contrólala con tal firmeza que sirva de intimidación a la gente de al-Basra [que la gente de al-Basra tema rebelarse contra tí].[16] Las rivalidades entre Basra y Kufa, dos importantes fortalezas musulmanas,

brew University Press, Jerusalén, 1936, Vol. V, p.167. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p.15. Ihsan Sidqi al-ʻAmad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*, Beirut, Dar al-Thaqafa, 1981, p.168. Este autor comprueba en su obra que Iraq fue la zona que concentró mayor número de habitantes árabes, en especial en las ciudades-fortaleza de Basra y Kufa. Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Beirut, Dar al-Andalus, 1963, p.129. Este investigador aseveró que la provincia de Iraq era la más rebelde (*mutamarrid*) de todas las zonas del *Dar al-Islam*. Para más detalles sobre las ciudades de Basra y Kufa véase: Abu Muhammad ʻAbd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Maʻarif*, editado por Tharwat ʻUkasha, El Cairo, 1969, pp.563-565.

15. Sobre el califa Sulayman, véase: Abu ʻAbd Allah Muhammad Ibn Yazid Ibn Maja, *Ta'rikh al-Khulafa*', editado por Muhammad Mutiʻ al-Hafiz, Damasco, 1979, pp.31-32. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp.329-330. También Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa*', Beirut, s. f. e., pp.225-228. Masʻudi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, p.291. Masʻudi, *Muruj al-Dhahab*, Vol. V, pp.396-415. Para más detalles sobre el califato de Sulayman, véase *Al-ʻUyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, Vol. III, pp.16-37. Yaʻqubi, *Ta'rikh al-Yaʻqubi*, Vol. II, pp.293-300. Acerca de la rebelión de Qutaybah Ibn Muslim, ver Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, p.1238 (Edición de Leiden). Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp.422-424.
16. Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, Vol. VI, (manuscrito), citado por Hasan, *Al-Qaba'il al-ʻArabiyya*, p.138. Veáse también: Ibn Qutayba, *Al-Maʻarif*, p.357, donde se explica el nombramiento de al-Hajjaj Ibn Yusuf como gobernador de Iraq, y para más información en la misma fuente, pp.396-397. También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p.27. Con relación a las ciudades fortaleza de Basra y Kufa recomendamos: Siraj al-Din Abu Hafs ʻUmar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-ʻAja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito número 2406 (Mixt 825) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.31 ss. También: Abu al-Hasan ʻAli Ibn Abi Bakr al-Harawi, *Isharat fi Maʻrifat al-Ziyarat*, manuscrito número 2405 (Mixt 946,2), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial p.57. Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar fi ʻAja'ib al-Aqtar,* manuscrito número 2407 (Mixt 1228), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial pp.118 ss.

son también ejemplo de las luchas entre las distintas tribus. Al-Hajjaj pudo eventualmente controlar a las tribus en Mesopotamia gracias a que la posición de éstas era débil. Los problemas internos y la amenaza Khawarij las habían debilitado hasta el grado de que, a pesar de una pobre y ocasional resistencia, terminaron por aceptar la autoridad Omeya representada por al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, en especial en las principales ciudades-fortalezas (*amsar*) de Kufa y Basra. Sin embargo, al-Hajjaj tuvo que hacer frente también a otra oposición más seria por parte de los Khawarij en Iraq, no sólo en las áreas rurales, sino también en ciudades como Basra, donde los *Azariqah* se opusieron enérgicamente al control Omeya de la ciudad. En Kufa, Shahib Ibn Yazid fue el líder de la resistencia Khawarij a al-Hajjaj.[17] Para sofocar las revueltas Khawarij, se enviaron las fuerzas sirias hacia Mesopotamia. Fue en este momento cuando se fundó la ciudad de al-Wasit. De acuerdo con algunas fuentes, el propósito principal de al-Wasit fue el emplazamiento de las tropas sirias para acabar con la oposición Khawarij.[18] Otras obras

17. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk,* Vol. II, p.1018 (Edición de Leiden). Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir Ibn Muhammad al-Baghdadi, *Al-Farq bayna al-Firaq*, Beirut, 1973, passim. Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, Vol. IV B, pp.90-94. lbn al-Athir, *Al-Kamil fi aI-Ta'rikh*, Vol. IV, pp.365-367 y Vol. IV, pp.437-439 (Edición Leiden-Beirut). Abu 'Ali Ahmad Ibn 'Umar Ibn Rustah, *Kitab al-A'laq al-Nafisah*, editado por M. J. de Goeje, Leiden, 1892, p.217. Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, París, 1977, pp.40-41. Morony, *Iraq afier the Muslim Conquest,* pp.473-475. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948, pp.36-37. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, passim, especialmente pp.20-21. 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, passim, especialmente pp.229-249. Sobre el grupo *Azariqah Khawarij* véase también pp.232-239. Sobre la *Shabibiyyah* véase pp.240-249. Consúltese además Ruwayhah, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, pp.154-156. 'Abd al-Wahid Dhannun Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj lbn Yusuf al-Thaqafi*, Mosul, 1985, passim, especialmente pp.97-101. Kennedy, *Prophet*, p.98. Francesco Gabrieli, "Sulle origini del movimento Harigita", en *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei Classe di Scienze Morali e Storiche*, Vol. III, Fascicolo 6, Noviembre, 1941, pp.110-117. Sobre al-Hajjaj frente al grupo *Azariqah* en Iraq, véase Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, pp.275-276. Patricia Crone, *Slaves on Horses*. *The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980, p.39. Para un estudio de las tropas sirias enviadas a combatir al grupo *Azariqah* en Tabaristán, consúltese: *Tabari, Ta'rikh al-Rusul wa al- Muluk*, Vol. II, p.1018 (Edición de Leiden). Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, Vol. Xl, pp. 338 y ss. Contra Shahib en Iraq, véase: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, pp.943 y ss. (Edición de Leiden).
18. Brockelmann, *History*, p.89. G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Croom Helm Ltd., Londres and Sydney, 1986, p.67. Kennedy, *Prophet*, p.102. Sobre al-Wasit, véase Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. IV, pp. 495-497 (Edición Leiden-Beirut). Hamdani, *Kitab Sifah Jazirat al-'Arab*, p.148. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp.158-159. 'Amad, *Al-Hajjaj lbn Yusuf al-Thaqafi*, pp.443- 454. Este autor afirmó (p.443) que la verdadera razón detrás de la fundación y construcción de al-Wasit fue la de proveer a al-Hajjaj de una nueva capital para la administración y el control de su provincia (*wilayah*), así como el control de las tribus árabes. Yaqut (*Mu'jam al-Buldan*, Vol. V, p.348) aseguró que quienes habitaron al-Wasit, además de las tribus sirias, fueron por lo general árabes iraquíes, fundamentalmente de Kufa, que apoya-

históricas sostienen que la ciudad-fortaleza de al-Wasit –la que está en medio– entre Basra y Kufa, fundada en la época Omeya, tenía como finalidad controlar los conflictos entre estas dos ciudades que representaban distintos intereses tribales. Estas pugnas calaron muy hondo en los ánimos de todos los pobladores del *Dar al-Islam*. El conocimiento de estas hostilidades quedó en las mentes de los musulmanes, en especial de los árabes, que lo transmitieron de generación en generación. Todo esto lo reflejan tanto las obras históricas como la literatura árabe. El *Kitab al-Bukhala*' de al-Jahiz es un ejemplo entre muchos otros sobre este último punto.[19]

Las fuentes árabes están llenas de episodios que muestran la rivalidad, que llegó a extremos de odio, de las tribus árabes en diversas zonas conquistadas por los musulmanes: en Iraq y en el Khurasan en el este, y en al-Andalus en el oeste. Los Asad, por ejemplo, originarios del norte y miembros de la confederación de tribus Mudar, no deseaban compartir con los Kinda sus territorios, aguas o cualquier otra riqueza, lo que nos muestra que los conflictos entre Qahtan y Qays ‘Aylan tenían una amplia gama de causas, desde las razones económicas y políticas, a los asuntos territoriales entre estas dos confederaciones.

Asimismo, fueron famosas las rivalidades y luego conflictos sangrientos entre las tribus Kinda y los Lakhmidas de al-Hira, que muestran una vez más las profundas raíces de las pugnas tribales. Para complicar aún más la situación es oportuno recordar que curiosamente ambas tribus eran de origen Qahtan, pero

ban a al-Haijaj. Véase también Yaqut, *Mu‘jam al-Buldan*, Vol. IV, p.883, donde explicó que al-Hajjaj quería construir una ciudad nueva y especial con fines administrativos, ya que no deseaba permanacer en Kufa. Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. VI, pp.383-384 (Edición egipcia, 1969-1970). Consúltese además: Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, p.1125 (Edición de Leiden). Ibn Qutaybah, *Al-Ma‘arif*, p.357, donde explicó que al-Hajjaj construyó al-Wasit en el año 83 H. Entre los historiadores y geógrafos musulmanes no existe un consenso acerca de por qué la ciudad se nombró al-Wasit. Para una buena discusión sobre ello, así como una comparación entre las distintas fuentes árabes, revísese: Taha, *Al-‘Iraq fi ‘Ahd al-Hajjaj lbn Yusuf al-Thaqafi*, pp.153-154. Muhammad b. Ahmad b. Abi Bakr al-Banna al-Muqaddasi, *Ahsan al-Taqasim fi Ma‘rifat al-Aqalim*, Beirut, (reimpresión de la edición de 1906 de Leiden), s.f.e., p.118.

19. Para mayores detalles véanse: Abu ‘Uthman ‘Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala*’, editado por Taha al-Hajiri, El Cairo, s.f.e., passim. Roberto Marín Guzmán, “La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *Kitab al-Bukhala*’ de al-Jahiz”, en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXVIII, Número 1 (90), 1993, pp.32-83. Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala’ [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam Medieval*, México, El Colegio de México, 2001, passim. Marín-Guzmán, “Arab tribes, the Umayyad Dynasty and the ‘Abbasid Revolution”, pp.57-96. Marín-Guzmán, “The ‘Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: An analytical study of the role of taxation, conversion, and religious groups in its genesis”, pp.227-252.

por sus rivalidades políticas y económicas después de ubicarse en el norte de Arabia, se enfrentaron violentamente. Los Lakhmidas por su alianza con los persas y por su defensa de los intereses sasánidas contra los bizantinos antes del Islam, habían logrado derrotar a los Kinda en diversas oportunidades.[20] Esto, antes que apaciguar los ánimos y lograr algunos términos pacíficos, amplió los odios entre las dos tribus, lo que continuó aún después de la conversión al Islam tanto de los Kinda como de los Lakhmidas.

La enemistad de Rabi'a, tribu del grupo Qays, contra las Azd y Kalb de la confederación Qahtan, es famosa en el Khurasan. De estas rivalidades dan excelente cuenta los historiadores al-Tabari, al-Mas'udi, al-Ya'qubi y al-Dinawari, así como la importante obra anónima *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihi Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, para diversos períodos, siendo uno de los más importantes la época de al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi.[21] Sin embargo, en muchas

20. Para más información sobre estos asuntos se recomiendan las siguientes obras: Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp.645-650. Philip Hitti, *History of the Arabs*, New York, 1951, pp.81-83. Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, pp.129-131, pp.205-206. Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp.59 ss., p.136. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp.54-55. Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, Vol. IV, p.353. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. I, p.229 y p.264. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. I, p.1102, pp.1555-1556 y pp.1604-1605 (Edición de Leiden). Abu 'Umar Ahmad b. Muhammad Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, El Cairo, 1948-53, passim, en especial Vol. II, pp.85 ss. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp.36-37. Montgomery Watt, *Mahoma Profeta y Hombre de Estado*, Buenos Aires, 1973, p.20. Brockelmann, *History*, passim, en especial pp.8-10. H., Lammens, "Lakhm", en *Encyclopaedia of Islam*, (1), Leiden, E.J. Brill, 1928, Vol. III, pp.11-12. H Lammens, "Djudham", en *Encyclopaedia of Islam*, (1), Leiden, E.J. Brill, 1913, Vol. I, pp.1058-1059. Irfan Shahid, "Lakhmids", en *Encyclopaedia of Islam*, (2), Leiden, E.J. Brill, 1986, Vol. V, pp.632-634. G., Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira, Berlín*, 1899, passim. Marín Guzmán, "*Las causas de la expansión islámica*", passim, en especial pp.39-67. Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, Editorial Nueva Década, San José, 1983, passim. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, passim, en especial pp.136 ss. Marín Guzmán, "*Algunas notas sobre el origen, desarrollo y expansión del Islam*", pp.71-79. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial pp.11-23 y p.35.
21. *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihi Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, editado por 'Abd al-'Aziz al-Duri y 'Abd al-Jabbar al-Muttalibi, Dar al-Tali'a li'l-Tiba'a wa al-Nashr, Beirut, 1971, passim, en especial pp.202-204. Véanse también: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. III, pp.25-26. (Edición de Leiden). Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p.333 y p.359. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, p.312 y pp.342-343. *Al-'Uyun al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, Vol. III, pp.183 ss. De las fuentes secundarias recomendamos: Moshe Sharon, *Black Banners from the East. The Establishment of the 'Abbasid State. Incubation of a Revolt*, Jerusalén y Leiden, 1983, p.158. Thuraya Hafiz 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum al-Siyasi fi al-'Asr al-'Abbasi al-Awwal*, Jidda, 1982, p.49. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.90-96. Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of the 'Abbasid Apologetics*, New Haven, 1986, pp.62-71. Claude Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut Français de Damas, Damasco, 1977, passim, es especial pp.149-150. Crone, *Slaves on Horses*, p.65. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", passim.

oportunidades las rivalidades entre dos tribus de una misma confederación fueron tan profundas que inclusive llevó a que una de ellas se aliara con tribus de la *hilf* enemiga para luchar contra los rivales de su misma confederación. Así por ejemplo los Rabi‘a se aliaron con los Azd para luchar contra sus enemigos los Tamim, a pesar de la tradicional enemistad de los Rabi‘a contra todos los miembros de Qahtan.[22]

Al respecto de las rivalidades y odios tribales se pueden mencionar muchos ejemplos, pero bástenos por ahora solo uno más, el del líder militar musulmán Qutayba Ibn Muslim que, como ya se indicó, fue el conquistador musulmán de los territorios del Asia Central; es decir, las regiones al este del río Oxus. No obstante su prestigio y sus éxitos miltares, cuando en el año 715 murió el califa al-Walid I y Sulayman asumió el califato, Qutayba temió por su situación debido a que el nuevo *Amir al-Mu'minin* apoyaba a la familia al-Muhallab, a la misma que el líder militar y conquistador del Asia Central había expulsado del Khurasan. Qutayba temió por su vida y por la de su familia, dado que no contaba con un fuerte apoyo tribal. Por ello reunió a todos sus seguidores, les informó de su situación y les pidió su lealtad. Según el cronista Muhammad Ibn Jarir al-Tabari ningún miembro tribal dijo nada, entonces encolerizado Qutayba ofendió a todos al burlarse y atacar con cizaña a las distintas *qaba'il*. Así arremetió contra la tribu ‘Abd al-Qays, contra los miembros de Bakr, contra los de Tamim y contra los Azd.[23] Al respecto Hugh Kennedy escribió las siguientes líneas citando los insultos de Qutayba a las distintas tribus, para lo que siguió minuciosamente a Tabari:

> *Cada una de las distintas tribus fue señalada: la gente de Bakr vivía del engaño y la mentira y, lo peor de todo, era tacaña; los de ‘Abd al-Qays eran unos pedorros que se ocupaban de polinizar palmeras en lugar de tomar las riendas de un caballo; los de Azd habían tomado las cuerdas de los barcos en lugar de las riendas de los sementales. La idea era clara: eran granjeros y pescadores, no guerreros árabes orgullosos. Al cabo de unos pocos minutos había conseguido ganarse la enemistad de cualquiera que hubiera pensado*

22. Para más detalles véanse: Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. IV, p.159. (Edición de El Cairo). Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp.277-280. Crone, *Slaves on Horses*, p.43. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial p.29.
23. Para más información sobre estos acontecimientos, véanse: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, pp.1290 ss. Hamilton Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, New York, 1970, *passim*, en especial pp.29-58. Hugh Kennedy, *Las Grandes Conquistas Árabes*, traducción al español de Luis Noriega, Barcelona, 2007, pp.326-327.

en apoyarle. Cuando se retiró a su residencia, explicó a su familia lo que había hecho: "Cuando hablé ningún hombre respondió, me enfurecí y no supe qué estaba diciendo". Y prosiguió con nuevos insultos a las tribus: los de Bakr eran como muchachas esclavas que no rechazan ninguna insinuación sexual; los de Tamim eran camellos sarnosos; los de 'Abd al-Qays eran el culo de un asno salvaje; y los de Azd eran asnos salvajes, "los peores que Dios creó". Su posición era ahora desastrosa. La oposición se unió en torno de Waki al-Tamimi, el viejo y duro beduino. Las fuentes árabes nos ofrecen una imagen vívida de este hombre en términos que superan de lejos las formas de insultos usuales. Entre otras cosas, sus enemigos le acusaban de ser un borracho que se sentaba a beber con sus amigos hasta que se cagaba en su ropa interior.[24]

Este pasaje nos muestra los odios tribales, así como sus profundas rivalidades y enfrentamientos. Tabari nos explica que en los distintos lugares donde se fueron asentando las tribus a raíz de la expansión del Islam, ahí se reavivaron las vetustas disputas entre ellas.

Durante las conquistas y en el tiempo de consolidación de las regiones adquiridas fueron frecuentes el descontento y la oposición a las autoridades, tal como explican las diversas fuentes árabes, al punto que algunos se revelaron y aprovechándose de los apoyos y clientelismos tribales, buscaron mejores condiciones sociales y económicas. Inclusive tuvieron el objetivo de lograr alguna autonomía política. Al respecto podemos mencionar las revueltas de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath (701-704) en Transoxiana y la de Yazid Ibn al-Muhallab (720) en Iraq. La primera tuvo el apoyo de los *dahaqin*, la aristocracia persa y se opuso al gobierno de al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, a quien llamó "el enemigo de Dios".[25] La de Yazid Ibn al-Muhallab contó con la ayuda de los *mawali* y probablemente también de los *dahaqin* persas que habían luchado al lado de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath.[26] Yazid Ibn al-Muhallab llegó en su revuelta inclusive a desafiar al

24. Kennedy, *Las Grandes Conquistas Árabes*, p.327. Véase para mayores detalles: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, p.1291.
25. Para más detalles véanse: Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp.300 ss. Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq Ibn Abi al-Ya'qub al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871, Beirut, 1974, passim, en especial pp.241-243. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Berkeley y Los Ángeles, 1975, p.47. Watt, *Formative Period*, pp.71-72. Wellhausen, *Arab Kingdom*, pp.232-248. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial p.21. pp.30-32. p.58 y pp.135-136.
26. Para más información véanse: Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. IV, pp.192-196. Wellhausen, *Arab Kingdom*, pp.312-318. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial pp.21-33.

Amir al-Mu'minin al-Yazid II y se proclamó califa, en clara lucha contra la autoridad Omeya.[27] Ibn Khallikan asegura estos asuntos con las siguientes palabras:[28]

رمى الخلافة لنفسه

También se pueden mencionar las revueltas campesinas iraníes que tuvieron asimismo connotaciones religiosas de sincretismo sectario al unir ideas y prácticas del Shi'ismo con el Mazdeísmo. Ambas eran herejías dentro del Islam shi'ita y del Zoroastrismo. La primera de estas rebeliones rurales en Irán fue la de Bihafarid, un líder campesino cerca de Nishapur, cuyo levantamiento se extendió por el Khurasan (747-750). Abu Muslim al-Khurasani finalmente aplastó esta revuelta en nombre de los 'Abbasidas.[29] Son conocidas también sus rebeliones en Sistán y Herat, y por el oeste hasta Rayy (hoy Teherán).

Los odios entre las diferentes tribus y confederaciones de *qaba'il* fueron ampliamente utilizados y aprovechados en algunas ocasiones por los gobernantes para dividir e imperar, en otras oportunidades por los enemigos del régimen, como por ejemplo por los 'Abbasidas en su revolución. Es oportuno recordar que

27. Las fuentes árabes contienen valiosa información sobre esta revuelta de Yazid Ibn al-Muhallab en Iraq. Recomendamos las siguientes obras: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, pp.1360 ss. (Edición de Leiden). Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. VI, pp.278-309. Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, Vol. V, passim. Mas'udi, *Muruj al-Dhahab*, Vol. V, pp.454-455. Ibn Qutayba, *'Uyun al-Akhbar*, editado por Carl Brockelmann, Emil Felber, Berlin, 1900-1908, Vol. II, p.22 y pp.29-30. Entre las obras secundarias véanse: Roberto Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: An analytical study of the role of taxation, conversion, and religious groups in its genesis", en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, Números 2-3, 1994, pp.227-252, en especial pp.231-236. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.30-33. M.A. Shaban, The *'Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, passim, en especial pp.93-96. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphate*, p.105. Francesco Gabrieli, "La rivolta dei Muhallabati nel Iraq e il nuovo Baladuri", en *Rivista degli Studi Orientali*, Vol. XIV, Serie Sesta, Fascicoli 3-4, 1938, pp.199-236, en especial pp.213-215 para un detallado estudio de las discusiones en torno a la autoproclamación de Yazid Ibn al-Muhallab como califa. Según Ibn Khallikan, Ibn al-Muhallab se declaró califa. Asimismo es importante tener presente que según al-Baladhuri, Yazid Ibn al-Muhallab repudió al califa Yazid II, anatematizaba a los Omeyas, llamaba al reconocimiento de la legitimidad de la alianza 'alíes –'abbasidas y declaraba depuesto al califa Yazid Ibn `Abd al-Malik. Shaban, en su *The 'Abbasid Revolution* (p.94) señala que no hay evidencia de que Yazid Ibn al-Muhallab tratara de suplantar a los Omeyas, y que más bien en algunas fuentes se asegura que nunca suprimió su lealtad al califa Yazid II. Sin embargo, estas opiniones deben leerse con gran cautela, debido a que Gabrieli ha demostrado lo contrario basado en un mayor número de fuentes y tradiciones árabes. Aquí también se han citado algunas fuentes que muestran que Yazid Ibn al-Muhallab se proclamó califa.
28. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. VI, p.279.
29. Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1995, passim, en especial pp.78-79.

la mayoría de las fuentes árabes señala que los ʻAbbasidas apelaron en su propaganda secreta a las tribus del Sur para que apoyaran sus planes de lucha contra los Omeyas.[30] Tanto al-Tabari como el anónimo *Akhbar al-Dawla al-ʻAbbasiyya* dejan entrever estos asuntos como parte fundamental de la extraordinaria propaganda ʻAbbasida. Los Banu Hashim finalmente lograron derrotar a los Banu Umayya con el apoyo de los Qahtan, los *mawali* y los shiʻitas.[31]

También en el occidente del *Dar al-Islam* se vivieron las rivalidades y odios enconados entre las dos confederaciones de tribus como las describe el anónimo *Akhbar Majmuʻa*, Abu Bakr Ibn ʻUmar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi (m. 977) en su *Ta'rikh Iftitah al-Andalus* y más tardíamente Abu al-ʻAbbas Ahmad Ibn Mu-

30. Entre las principales fuentes árabes que señalan que los ʻAbbasidas apelaron a las tribus del Sur en su lucha contra los Omeyas se encuentran el anónimo *Akhbar al-Dawla al-ʻAbbasiyya*, pp.202-204. También el otro anónimo: *Kitab al-ʻUyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, Vol. III, pp.183-184. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p.333. Yaʻqubi, *Ta'rikh al-Yaʻqubi*, Vol. II, pp.312 ss. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, El Cairo, 1976, Vol. VII, p.49, donde asegura que la misión de los ʻAbbasidas era acercarse a los Yemenitas y contar con su apoyo en la revuelta contra los Omeyas, pero debían de ser considerados con los Mudar, para que en algún momento lograran ganar también su apoyo en la lucha contra los Omeyas. Tabari preserva en su obra varias tradiciones en las que se señala que la misión de los emisarios ʻAbbasidas en Iraq y el Khurasan era acercarse y atraer a los Qahtan a la causa ʻAbbasida, pero al mismo tiempo debían de ser considerados con los Mudar. Una de esas tradiciones preservadas por al-Tabari, dice: *udʻ al-nas ilaina wa anzil fi al-Yaman wa altif bi-Mudar* (Vol. VII, p.49). Véanse también: ʻArafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, p.50. Cahen, *Les peuples musulmans*, p.137. Taha Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, El Cairo, 1962, passim, en especial pp.230-233. Ahmad Matlub, *Al-Balagha ʻinda al-Jahiz*, Baghdad, 1983, passim, en especial pp.5-58. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p.94. Para mayores detalles véanse también: Marín Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *Kitab al-Bukhala*' de al-Jahiz", pp.32-83. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala*' *[El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*. *Fuente para la historia social del Islam Medieval*, passim. Marín-Guzmán, "Arab tribes, the Umayyad Dynasty and the ʻAbbasid Revolution", pp.57-96. Marín-Guzmán, "The `Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: An analytical study of the role of taxation, conversion, and religious groups in its genesis", pp.227-252.
31. Para más detalles recomendamos: Wellhausen, *The Arab Kingdom*, passim, en especial pp.488-491 y p.532. M.A. Shaban, *The ʻAbbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, passim, en especial pp.138-168. Brockelmann, *History*, pp.102-106. ʻArafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, pp.106-112. Kennedy, *Prophet* p.115, y también pp.127-128. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial pp.96-101. Faruq ʻOmar, *Al-ʻAbbasiyun al-Awwa'il*, Baghdad, 1977, pp.42-44. Elton Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under ʻAbbasid Rule*, Minneapolis, 1979, pp.78-80. Hasan, *Al-Qaba'il al-ʻArabiyya*, pp.189-191. Véanse también las fuentes árabes: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, pp.1965-1970 (Edición de Leiden). Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. V, pp.347-348, pp.356-363, pp.366-370 y pp.408-417. (Edición de Leiden). Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, p.378. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp.366-369. ʻAbd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.l.e. 1967, Vol. II, pp.116-117. Ibn Khallikan, *Wafayat al-Aʻyan*, Vol. III, pp.145-155.

hammad al-Maqqari (m. 1631) en su *Kitab Nafh al-Tib*.[32] Recordemos que en el año 740 el califa Hisham envió ejércitos sirios al Norte de África para sofocar la revuelta bereber que también había estallado en la Península Ibérica. Fueron estos sirios (tribus del Norte) los que desplazaron posteriormente a los yemenitas que entonces gobernaban al-Andalus. Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi (m. 1312-1313) relata que Balj, el líder de los ejércitos sirios contra los Qahtan en al-Andalus, mató a 'Abd al-Malik, entonces el *amir* yemenita de al-Andalus.[33] Estas rivalidades continuaron mientras permanecieron en la Península, y en el año 756 las utilizó para su propio beneficio 'Abd al-Rahman I (*al-Dakhil*), para obtener el apoyo de las tribus Qahtan en contra de los Mudar, logrando instaurar de esta manera en la Península Ibérica un emirato Omeya independiente de los 'Abbasidas.[34]

II. La conquista árabe-musulmana de al-Andalus: entre la leyenda y la realidad histórica

La conquista islámica de al-Andalus se dio especialmente por razones económicas. Los musulmanes introdujeron cambios importantes en la sociedad de la Península Ibérica, entonces principalmente poblada por hispano-romanos, visigodos y un grupo judío y empezaron una nueva organización social, política y cultural en al-Andalus. Los musulmanes también llevaron a la Península las

32. Véanse: Akhbar Majmu'a, passim. Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, passim. Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, Vol. II, p.24. También, Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.13-17. Roberto Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Números 1-2, 1991, pp.37-66. Roberto Marín Guzmán, "Unity and variety in Medieval Muslim Society: Ethnic Diversity and Social Classes in Muslim Spain (711-1090)", en Sanaa Osseiran, *Cultural Symbiosis in al-Andalus. A Metaphor for Peace*, UNESCO, Beirut, 2004, pp.91-106, y pp.352-360. Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana*. *Instituciones y vida social e intelectual*, en Ramón Ménendez Pidal, *Historia de España*, Espasa Calpe, Madrid, 1965, Vol. V, pp.118-126.
33. Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi, *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, G.S. Colin, Évariste Lévi-Provençal, Beirut, Dar al-Thaqafa, s.f.e., Vol. II, p.32. Ibn 'Idhari describe la batalla entre Balj y 'Abd al-Malik y el triunfo del primero sobre el segundo. Una vez que Balj mató a 'Abd al-Malik, crucificó el cadáver de su enemigo personal y tribal. Para mostrar aún más su odio y desprecio hacia su vencido, colocó al lado derecho del cadáver un cerdo y a la izquierda un perro, para escarmiento de todos los Qahtan. Véase también: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", passim, en especial pp.40-51.
34. Véanse las siguientes fuentes: Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.55. Muhammad Ibn Abi al-Qasim al-Qayrawani (Ibn Abi Dinar), *Kitab al-Mu'nis fi Akhbar Ifriqiyya wa Tunis*, Túnez, 1286 H., p.44 y p.98. También: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", passim.

tradiciones e instituciones del Medio Oriente, y con ellas las divisiones sociales, étnicas, tribales y religiosas. La presencia musulmana agregó los grupos árabes, bereberes y posteriormente los *saqaliba* y los negros a las etnias ya existentes en la Península Ibérica.

De acuerdo con al-Razi, que sigue a al-Waqidi, citado por Ibn ʻIdhari en su *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, el califa al-Walid b. ʻAbd al-Malik nombró a Musa Ibn Nusayr como *wali* (gobernador) de Ifriqiyya. Musa quería continuar la expansión musulmana en Europa.[35] Una corta distancia lo separaba del reino visigodo de España; de nuevos lugares, ricas tierras, de supuestos tesoros indescriptibles, nuevos retos y probablemente otros lugares en Europa. Musa estudió cuidadosamente la situación política del reino visigodo de España, el descontento judío con los gobernantes que los discriminaban, perseguían y mantenían en una posición marginada por sus fuertes leyes. Asimismo observó la oposición y las conspiraciones de los numerosos enemigos políticos de Rodrigo, el último rey visigodo, especialmente el partido de Witiza y sus sucesores.[36]

Musa envió primero una misión comandada por Abu Zurʻa Tarif, probablemente en julio del año 710, (*Ramadan* 91 H). Tarif arribó al punto más meridional de España, en un lugar posteriormente llamado Tarifa, del cual fue el epónimo.[37]

35. Abu al-ʻAbbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn ʻIdhari al-Marrakushi, *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, G.S. Colin, Évariste Lévi-Provençal, Beirut, Dar al-Thaqafa, s.f.e., Vol. II, pp.4 ss. ʻIzz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, 1869 (reimpresión, Dar Sadir, Beirut, 1965), Vol. IV, p.209. Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, pp.4-6. *Akhbar Majmuʻa*, pp.6-7. ʻAbd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.l.e., s.p.i., 1967, Vol. II, pp.60-62. *Crónica Mozárabe*, pp.69-71. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.156. Acerca del nombramiento de Musa Ibn Nusayr como gobernador de Ifriqiyya véase: Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.6. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.44. Ibn al-Kardabus también contiene más información acerca de los orígenes étnicos de Musa Ibn Nusayr. Para más detalles véase también: Ahmad, *Al-Qaba'il al-ʻArabiyya fi al-Andalus*, p.32 y p.37.
36. Montgomery Watt, *Historia de la España Islámica*, traducción al español de José Elizalde, Madrid, 1980, pp.16-18. Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana*, 711-1031, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, 1950, Vol. IV, pp.3-6. Reinhart Dozy, *Historia de los Musulmanes de España*. Buenos Aires, 1946, Vol. I, pp.190-192 y Vol. I, pp.340-342. Rachel Arié, *España Musulmana*. Siglos VIII-XV, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Barcelona, 1987, passim. También, sobre los judíos en el reino visigodo, y las distintas formas de discriminación y persecución que debieron enfrentar, véanse: Haim Beinart, *Los Judíos de España*. Madrid, 1992, pp.39-48. Joseph Pérez, *Historia de una Tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona, 1993, pp.12-14.
37. Para más información sobre la expedición de Tarif véase: Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.4 ss. Ibn ʻIdhari sigue de cerca la obra de ʻArib y asegura que el lugar a donde llegó

Según Ibn ʻIdhari, Tarif incursionó y saqueó Algeciras (conocida entonces como Julia Traducta) con 400 hombres y 100 caballos y regresó de inmediato a África a informar a Musa de sus algazaras y de la situación del reino visigodo.[38]

Durante el proceso de expansión árabe hacia la Península Ibérica se desarrollaron algunas leyendas alrededor de estos acontecimientos, como la participación del conde Julián, gobernador visigodo de Ceuta y Tánger. El gobernador Julián tenía una enorme enemistad con el rey Rodrigo, porque éste supuestamente había seducido a su hija en Toledo. Según Ibn al-Qutiyya el rey Rodrigo la violó.[39] Este asunto constituye un punto más en el que discrepan las distintas fuentes árabes. Para vengar su honor, el enojado Julián decidió ayudar a los musulmanes contra el reino visigodo.[40] De acuerdo con el historiador tunecino Abu Marwan ʻAbd al-Malik Ibn al-Kardabus, de finales del siglo XII, en su *Ta'rikh al-Andalus*, el enfurecido Julián le mencionó a Musa lo que el rey visigodo había hecho y le pro-

Tarif se nombró desde entonces *Jazirat Tarif*. Véanse también: *Akhbar Majmuʻa*, p.6. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.159. Ibn ʻAbd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, pp.49-50. Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp.230-235. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. V, p.561. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.45. También: Siraj al-Din Abu Hafs ʻUmar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-ʻAja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito número 2406 (Mixt. 825), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p.12. Watt, Historia, pp.19-20. Anwar Chejne, *Muslim Spain. Its History and Culture*, Minneapolis, 1974, pp.3-10. Lévi-Provençal, *España*, pp.10-11. Dozy, *Historia*, Vol. I, p.191. Roberto Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Números 1-2, 1991, pp.37-66.

38. Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.4-5. Para esta información Ibn ʻIdhari siguió de cerca la obra de ʻArib. Véase también: Ahmad, *Al-Qaba'il al-ʻArabiyya fi al-Andalus*, p.33. La nisba de Tarif aparece en algunas fuentes árabes como bereber, mientras en otras obras primarias es claramente árabe.
39. Al respecto véase: Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, p.8 del texto árabe, (p.5 de la traducción al español).
40. Véase: Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.4. También: Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.7. Véase: Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.46, para más detalles acerca de la llegada de Tariq a al-Andalus, así como su condición de *mawla*. En las fuentes árabes no hay consenso acerca de los orígenes de Tariq. Algunas fuentes aseguran que era persa, mientras otras afirman que era bereber. Esta última opinión es la más aceptada y difundida por los historiadores, debido a que es lo que con mayor frecuencia explican las diversas fuentes. Para más detalles sobre las leyendas del conde Julián, véase: Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, pp.42 ss. Las fuentes árabes no solo escriben con diferente ortografía el nombre del conde Julián, sino que también proveen información contradictoria acerca de sus orígenes. Algunas aseguran que era de origen bizantino, otras que era griego y algunas otras que era visigodo. Algunas fuentes afirman que era bereber de Gomara. Por otro lado, Ibn al-Kardabus, por ejemplo, provee una detallada descripción de la furia del conde Julián contra el rey don Rodrigo, quien aparentemente sedujo a su hija. Véase: Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.43. Para más información sobre Tariq y el conde Julián véase también: Ahmad, *Al-Qaba'il al-ʻArabiyya fi al-Andalus*, pp.34-36.

metió su ayuda para la conquista musulmana de la Península. Con el propósito de convencer a Musa de llevar a cabo esta conquista, el conde Julián le informó que en la Península exitían enormes tesoros, gran riqueza natural, abundancia de agua y ríos, jardines y una enorme variedad de productos agrícolas. Julián describió a España como un verdadero vergel.[41] Musa meditó en todo esto y no se precipitó en su decisión de adquirir estas tierras tentadoras. A pesar de sus constantes reflexiones respecto de la información tan valiosa proporcionada por Julián, seguía dudando sobre sus posibilidades de éxito. A pesar de ello, según la leyenda, poco después le respondió afirmativamente al conde Julián.[42] Unos meses después de la expedición de Tarif, ya en el año 711, Musa envió a su *mawla* Tariq bn Ziyad con la misión de conquistar esos territorios y conseguir tanto botín como le fuera posible.

La leyenda quizá exagera y señala que las naves que Tariq usó para transportar sus ejércitos las proporcionó Julián, y que el conde inclusive guió a los invasores por rutas sorpresivas para un rápido triunfo. Es en estos puntos donde las diferentes fuentes arábigas explican con detalle el apoyo del conde Julián a los musulmanes, para vengarse del rey visigodo.[43] A la ayuda de Julián hay que agregar también la de los judíos, y la de los enemigos políticos del rey Rodrigo, además de Witiza, ya mencionado, entre los que se encontraba el obispo de Toledo, pues fueron esenciales para el éxito de la conquista musulmana. Las obras árabes describen la participación, a favor de los musulmanes, de los elementos descontentos contra los visigodos. A los árabes-musulmanes los consideraban sus libertadores.[44] De hecho, era común en tiempos antiguos y medievales que los pueblos oprimidos proporcionaran algún apoyo voluntario a los nuevos invasores. Creían que los nuevos conquistadores podían liberarlos de sus enemigos y que asimismo ejercerían una administración más justa. Sin embargo, para el caso de al-Andalus hay que ser precavidos, y separar la leyenda de la realidad, escudriñar la verdad de entre las exageraciones, con el fin de no enfatizar en una muy difundida opinión de que los pueblos dominados siempre solicitaban a los invasores que los liberaran. Esa supuesta apelación de los sojuzgados pudo haber servido de pretexto para escribir algunas obras en las que se enfatizaba en la legi-

41. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.44.
42. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.45.
43. Véase por ejemplo: Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.5-7.
44. Respecto de la participación de los elementos inconformes en apoyo s los musulmanes véase: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.162. *Crónica Mozárabe*, p.68 (p.69 de la traducción al español). Watt, *Historia*, pp.16-21. Chejne, *Muslim Spain*, pp.7-9.

timidad de la invasión y conquista de nuevos territorios, pues los conquistadores acudían, a invitación de los oprimidos, a liberarlos del yugo opresor.

¿Qué nos dicen todas estas narraciones de la leyenda del conde Julián? ¿Cuáles son sus fundamentos históricos? ¿Dónde subyacen las realidades sociales ocultas bajo los contenidos de la leyenda?

La leyenda de la enemistad del conde Julián contra el rey Rodrigo quizá significa la existencia de una seria oposición al monarca, en la cual el conde Julián solo representaría un caso. La excusa que narra la leyenda para que el conde Julián se opusiera al rey parece haber sido de gran relevancia para la época y un motivo para luchar contra él, e inclusive llegar al extremo de apoyar a los intrusos. Es posible pensar que también hubo otros motivos igualmente importantes, como por ejemplo las posibles pretensiones políticas, los deseos de autonomía, la lucha contra un monarca particular, a lo que se suman las aspiraciones económicas y las mejoras sociales, entre tantas otras razones. Cuando la leyenda asegura que Julián proveyó las embarcaciones y luego indicó a Tariq bn Ziyad las rutas a seguir de forma inadvertida para caer sorpresivamente sobre los objetivos y lograr la conquista de muchas ciudades y territorios, puede indicarnos que hubo muchos otros enemigos del rey Rodrigo que se involucraron en favorecer a los invasores. Probablemente el conde Julián no fue el único. El propósito que tenían era acabar con el reino visigodo, cuya caída quizás les proveería de riquezas y de posibles ganancias políticas. Cuando la leyenda menciona las rutas a seguir para caer sorpresivamente sobre las ciudades o aldeas y capturarlas, puede significar que en las áreas rurales hubo muchos más inmiscuidos en la oposición contra la monarquía representada por el rey Rodrigo, al punto que apoyaron a los invasores árabes para acabar con el régimen visigodo que tanto pesar les causaba. Es posible imaginar que los pobladores del campo se quejaban sobre todo por las formas de administración política, la distribución de las tierras para cultivo, el reparto de las riquezas y sobre todo la tributación representada en la renta señorial sobre las poblaciones rurales en una época en la que estaba en formación y consolidación el sistema feudal.

Otros en otras áreas se oponían a la discriminación que practicaban los visigodos hacia ciertos grupos, como por ejemplo hacia los judíos que resentían de los gobernantes el hecho de que por décadas les habían estado arrebatando a sus hijos para bautizarlos y educarlos como cristianos. A lo anterior podemos agregar todas las otras injusticias sociales de los visigodos que provocaron que algunos llegaran a la posición extrema de ayudar a los invasores extranjeros con la esperanza de mejorar su estatus, situación social, económica y política, dado que los árabes-musulmanes proponían mayores libertades, mejores condiciones y sobre todo tolerancia en materia religiosa con judíos y cristianos (en el oriente también con los zoroastrianos). Lo anterior se practicaba dentro del sistema de la *dhimma*,

en el nivel del tratamiento de las poblaciones sometidas. La enemistad del conde Julián contra el rey Rodrigo que con tanto detalle narran las fuentes, nos lleva a observar todos estos otros detalles que oculta la leyenda y que probablemente fueron parte de la realidad histórica en la conquista árabe-musulmana de la Península Ibérica.

Tariq bn Ziyad cruzó el estrecho de Gibraltar, el que todavía porta una deformación de su nombre (*Jabal Tariq* = Gibraltar,[45] el lugar adonde él arribó, literalmente la montaña de Tariq, que se conocía entonces como Calpe) con 7000 hombres, la mayoría de ellos bereberes. De acuerdo con algunas fuentes muchos de estos hombres en los ejércitos de Tariq eran esclavos (*'abid*). Sin embargo, es difícil determinar su exacta condición de esclavos o si eran principalmente *mawali* (clientes) y no propiamente esclavos, a pesar de que algunos cronistas los llaman *'abid*, término que se refiere a esclavo negro. Tampoco es posible determinar si eran negros.[46] Poco después, Tariq bn Ziyad solicitó 5000 hombres más

45. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.6. Ibn 'Idhari explica que el peñón recibió el nombre de Tariq bn Ziyad, el comandante de los ejércitos musulmanes. Para ello sigue de cerca la obra de al-Razi, quien a su vez sigue a al-Waqidi, a quienes cita en detalle. Véase también: Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.46. Tariq quemó sus embarcaciones, tal como lo explica Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, pp.46-47. Para más detalles véase: Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.35 y también p.38. El historiador maghribí Ibn Khaldun escribió en su *Kitab al-'Ibar* valiosas opiniones acerca de los nombres de Jabal Tariq y Jabal Tarif, las que se pueden ubicar sin dificultad dentro de las mismas tradiciones. Véase también: Ahmad Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan Mimman Mada fi Salif al-'Usur wa al-Azman*, manuscrito número 2411 (Mixt. 1608), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.38 ss. De acuerdo con este autor Tariq cruzó el Mediterráneo con 9.000 soldados bereberes, aunque el liderazgo del ejército quedó en manos de los árabes. Véase también: Abu Bakr Muhammad Ibn al-Walid al-Turtushi, *Kitab Saraj al-Muluk*, manuscrito número 5045, en la Biblioteca Nacional de Madrid, pp.160 ss.
46. Véase: Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, pp.41-42. Ibn al-Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, Vol. II, pp.60-62. *Akhbar Majmu'a*, pp.6-7. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.156-157. Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, pp.4-6 (pp.2-3 de la traducción al español). Las fuentes árabes difieren en la información respecto del número de soldados del ejército de Tariq. Al-Razi, que sigue de cerca a al-Waqidi, citado por Ibn 'Idhari (*Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.6) afirma que el ejército de Tariq tenía 12.000 hombres, mayoritariamente de origen bereber. Para más información acerca de las estrategias militares de Tariq y la construcción de una muralla (*sur*), llamada *Sur al-'Arab* (La Muralla de los Árabes) frente a Algeciras (*Al-Jazira al-Khadra'*) véase: Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.9. También: Al-Shaykh al-Imam Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj Ibn Batuta, *Kitab Jughrafiya fi Masaha al-Ard*, manuscrito número 4872 gg 140, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.635-646. En este manuscrito hay información respecto de la construcción de murallas (*sur*, pl. *asuar*) que llevaron a cabo los musulmanes desde sus primeros arribos a la Península Ibérica. Sin embargo, la más importante, usualmente llamada *Sur al-'Arab* en todas las fuentes, en este manuscrito aparece como *Sur al-Gharb* (p.635). Esto es, obviamente, un error del copista, que confundió la letra '*ayn* con

a Musa Ibn Nusayr. El *wali* (gobernador) mismo de Ifriqiyya cruzó el estrecho y entró a al-Andalus con 10.000 ó 12.000 soldados, la mayoría de ellos árabes, además de un número de *mawali* propios de Musa. Los números de los soldados árabes y bereberes que pasaron a la Península Ibérica discrepan en las diferentes fuentes árabes. Por ello las cifras no son siempre exactas y deben tomarse con suma cautela.[47] Como las distintas obras árabes difieren en el número de soldados

la letra *ghayn*. La única diferencia es el punto diacrítico. Véase también: Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.38. Joaquín Vallvé, "España en el siglo VIII: Ejército y Sociedad", en *Al-Andalus*, Vol. XLIII, 1978, 51-112. Para más detalles acerca de los bereberes en el ejército de Tariq véase: Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.5 ss. Véase también: Watt, *Historia*, pp.20-21. José Ángel García de Cortázar, *La Época Medieval*, Madrid, 1974, pp.51-54. Lévi-Provençal, *España*, p.13. Para más detalles acerca de los esclavos (*'abid*) en el ejército de Tariq véase: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.243. Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad Ibn al-Shabbat, *Wasf al-Andalus wa Saqaliyya min Kitab Silat al-Simt wa Simat al-Murt,* en *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus* (Abu Marwan 'Abd al-Malik), editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Madrid, Ma'had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971, p.135. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.42, donde también este autor asegura que muchos bereberes se convirtieron al Islam desde los primeros contactos con los musulmanes. Ellos asimismo aceptaron el llamado (*da'wa*) al Islam desde el momento en que se unieron a los ejércitos de Tariq.

47. Todavía existe una gran discusión acerca del número de soldados que Musa llevó a al-Andalus, debido a que las fuentes árabes tiene información contradictoria. La opinión más aceptada y también más comúnmente repetida es que el ejército de Musa tuvo entre 10.000 y 12.000 soldados. Esta es la opinión que difundieron los historiadores al-Tabari, Ibn al-Athir (*Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. V, p.576) e Ibn 'Idhari, (*Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.19). Véanse también: Baghdadi, *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan*, pp.38 ss. Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib al-'Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, manuscrito número 2412 (Mixt. 1607), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.25-26. Al-Maqqari, que sigue de cerca a al-Razi eleva el número a 18.000 soldados (*Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.215-216). 'Abd al-Malik Ibn Habib en su *Al-Ta'rikh al-Kabir*, p.42 (citado por Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.36) eleva aún más el número hasta 20.000 hombres. Para más información sobre lo que aseguran las fuentes árabes, que la mayoría de los soldados de Musa era de origen árabe, tanto de las confederaciones de tribus Qays, como Qahtan, véase: Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.36-37. Véase también: Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, p.196. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.259-261. Para una detallada discusión acerca de las cuatro diferentes explicaciones que contienen las fuentes árabes sobre la persona que realmente conquistó al-Andalus, así como la situación de la Península en el momento de la conquista musulmana (año 27 H. o 91 H.) véase: Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.4. Ibn 'Idhari afirma que la cuarta de esas versiones es la más ampliamente aceptada y la que sigue la mayoría de la gente: la primera persona que entró a al-Andalus fue Tariq bn Ziyad en el año 91 H. Musa le siguió un año después en el 92 H. Véase: *Akhbar Majmu'a*, pp.6-7. Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, pp.4-6. Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh*, pp.204-225. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.159-160, p.162, y p.175. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.41. Ibn al-Kardabus asegura que Musa Ibn Nusayr tuvo 10.000 soldados en su ejército. Para más detalles véase también: Watt, *Historia*, p.20. Dozy, *Historia*, Vol. I, pp.342-344. Lévi-Provençal, España, pp.15-16. *La Crónica Mozárabe* describe el temor de la población española durante la conquista árabe de al-Andalus. Sinderedus (Sinderedo), el obispo de Toledo,

que pasaron a España tanto con Tariq como con Musa, esto ha generado debates e interesantes discusiones académicas. Claudio Sánchez Albornoz, por ejemplo, reduce los números al mínimo, alrededor de treinta o cuarenta mil soldados. Pierre Guichard, por el contrario, eleva las cifras hasta sesenta mil y sostiene que a esos números hay que agregar muchos miles más de origen bereber, con lo cual llega a las cifras de ciento cincuenta mil a doscientos mil soldados.[48] Todo esto refleja lo problemático que resulta referirse a los números en la historia de al-Andalus, sean ejércitos, riquezas, botín de guerra o cualquier otra materia, así como los debates que se han generado en torno a todos estos asuntos. Sobre la discusión de los números de soldados que pudieron haber entrado en la conquista de la Península Ibérica, también ha contribuido el profesor Eduardo Manzano Moreno, con ideas asimismo profundas, novedosas y originales.[49]

Como ocurrió en el este y en África del Norte, los ejércitos musulmanes en la Península Ibérica rápidamente conquistaron una tras otra todas las ciudades. En un corto período de tiempo, principalmente del 711 al 716, la mayor parte de España cayó bajo el dominio de los nuevos gobernantes. En el 711, cuando los musulmanes cruzaron el estrecho, Rodrigo, el rey visigodo, se encontraba enfrascado en una guerra contra los rebeldes vascos en el norte de la Península. Estos enfrentamientos debilitaron a su ejército, por lo que el rey visigodo no estaba

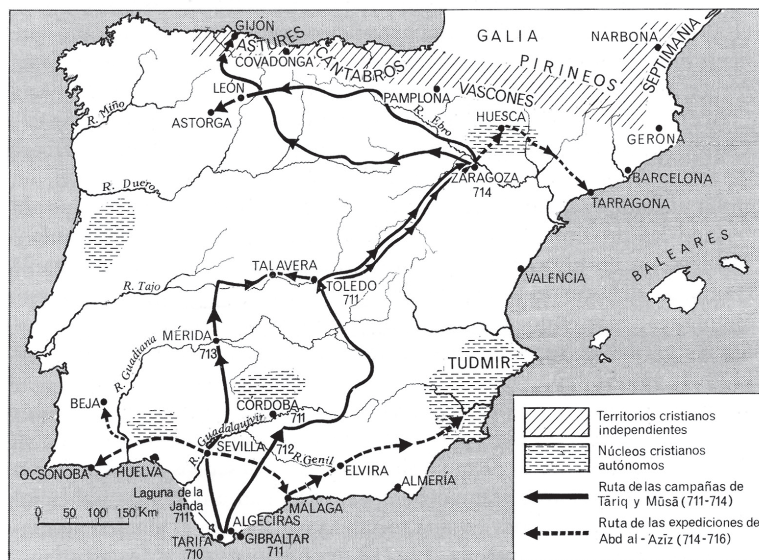
huyó hacia Roma para salvar su vida. La *Crónica Mozárabe* criticó estas acciones con fuertes palabras, dado que esto significaba que el obispo había abandonado a sus rebaño, en busca de su propio beneficio. El autor anónimo de la *Crónica* escribió: *Per idem tempus diue memorie Sinderedus urbis regie metropolitanus episcopus sanctimonie studio claret atque longebos et merito honorabiles uiros, quos in supra fatam sibi commisam eclesiam repperit, non secundum scientiam zelo sanctitatis stimulat, adque instinctu iam dicti Uuittize principis eos sub eius tempore conuexare non cessat. Qui et post modicum incursus Arabum expabescens non ut pastor, sed ut mercennarius Xpi oues contra decreta maiorum deserens Romanie patrie sese aduentat*. (pp.68-70.) Para una visión general de al-Andalus, así como una corta discusión del significado del nombre al-Andalus, véase: Siraj al-Din Abu Hafs ʻUmar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-ʻAja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito número 2406 (Mixt. 825), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.11-12. Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar fi ʻAja'ib al-Aqtar*, manuscrito número 2407 (Mixt. 1228), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.10-11, pp.15-17. Nuwairi, *Ta'rikh*, manuscrito número 1642 en El Escorial, passim. Ibn al-Jawzi, *Kitab Umara' al-Zaman fi Ta'rikh al-Aʻyan*, manuscrito número 1644, en El Escorial, passim. Véase también el anónimo *Muʻjam*, manuscrito número 1651, en El Escorial, passim.

48. Para mayores detalles véanse: Pierre Guichard, Al-Andalus. *Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976, pp.442 ss. Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, 2006, pp.117-120.
49. Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, pp.117-120.

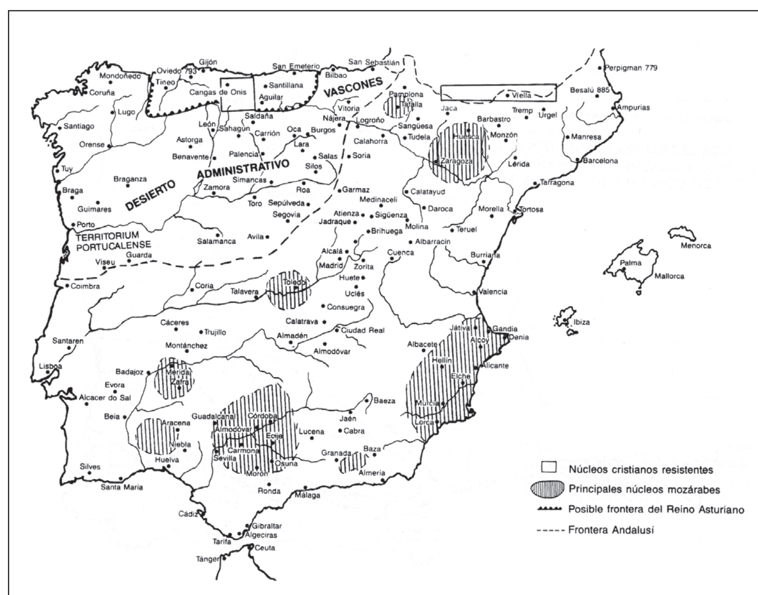
entonces en capacidad de enfrentar con posibilidades de éxito a las tropas musulmanas. Sin embargo, cuando Rodrigo se enteró del arribo de fuerzas extranjeras, se apresuró al sur a detener a los invasores. Lo primero que hizo fue enviar un embajador a Tariq. Según el cronista Ibn al-Kardabus, cuando este emisario regresó, le informó a su monarca que Tariq había entrado al reino visigodo con la intención de conquistarlo. Por ello había mandado quemar sus naves, de manera que los musulmanes o conquistaban o morían.[50]

Tariq dispuso entonces su ejército y en el *wadi* (valle) de Barbate (existe, sin embargo, discusión acerca del lugar donde esta batalla se llevó a cabo; otros *wadis* se han mencionado como Guadalete -Wadi al-Tin- y Guadarranque) derrotó a los visigodos. El rey Rodrigo o murió o desapareció.[51] Las fuentes arábigas contienen información contradictoria sobre él. Nadie volvió a saber más del rey. Egilona, la viuda del rey, se casó con ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr, uno de los principales comandantes árabes en la conquista de al-Andalus.[52] De esta forma se unieron en matrimonio, y en forma simbólica, los conquistadores y los conquistados. Este primer triunfo musulmán en la Península es importante pues proporcionó a los conquistadores un gran botín, el que Tariq dividió de acuerdo con la tradición musulmana, la misma practicada por el Profeta Muhammad: retuvo una quinta parte del botín para el *Bayt al-Mal* y dividió el resto entre aquellos que participaron en la conquista.[53]

50. Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus*, pp.47-48.
51. Ibn ‘Idhari, (*Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.7-8) por ejemplo, asegura que el rey Rodrigo murió en la batalla del Guadalete. Véase también: Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus*, p.47. Para más información sobre estos acontecimientos véase: Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, pp.39 ss. Ahmad también discute acerca de los diferentes lugares mencionados en las fuentes árabes, así como en las fuentes secundarias, donde pudo haber tenido lugar la principal batalla entre los visigodos y los musulmanes.
52. Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.23. Véase también: *Akhbar Majmu‘a*, pp.28-32. Maqqari, Nafh al-Tib, Vol. I, p.170. Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1903 (Amsterdam, 1967), pp.149 ss. A pesar de que el trabajo de Simonet sobre los *mozárabes* es una obra ya superada, que resulta débil en su interpretación y de análisis subjetivos, el libro todavía se considera una importante fuente debido a su erudición y el gran número de documentos latinos, árabes y españoles que cita a lo largo de toda su obra, que en estos asuntos es muy confiable. El libro de Simonet es una importante fuente de información para los desarrollos culturales y religiosos de los *mozárabes* en al-Andalus. Para más información sobre estos asuntos véase también: Joaquín Vallvé, “Sobre Demografía y Sociedad en al-Andalus. (Siglos VIII-XI)”, en *Al-Andalus*, Vol. XLII, 1977, pp.323-340, especialmente p.326.
53. Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus*, p.48, donde este autor explica los incontables tesoros que capturaron Musa y Tariq en al-Andalus, principalmente, según la leyenda, la mesa de Salomón (*ma’idat Sulayman*), así como 25 coronas de los anteriores reyes visigodos. En cada una de esas coronas había una inscripción con el nombre del monarca, el tiempo en el que vivió y los



Mapa Número 1.
Las rutas de las conquistas de Tariq bn Ziyad, Musa Ibn Nusayr
y ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr



Mapa Número 2.
La Península Ibérica: principales núcleos de población y fronteras entre
al-Andalus y los reinos cristianos del norte.

Tras este primer triunfo Tariq dirigió entonces sus ejércitos hacia Córdoba.[54] En esta campaña Mughith, con 700 caballeros, fue también un factor determinante para la victoria. Mughith reunió primero información decisiva acerca de los que defendían la ciudad, datos que animaron y dieron gran confianza a los musulmanes para la victoria. A pesar del hecho de que la ciudad estaba fortificada con una gran muralla, Mughith también se enteró, lo que mencionó a Tariq, de la existencia de una brecha sobre el *Bab al-Qantara*, que era esencial para que los ejércitos musulmanes pudieran penetrar en la ciudad.[55] En el enfrentamiento decisivo los musulmanes triunfaron y los visigodos se vieron obligados a huir. Unos 400 caballeros se refugiaron en una iglesia, donde debieron enfrentar un sitio de tres meses, hasta que los musulmanes aceptaron sus condiciones para la rendición. Tariq entregó entonces un *aman*, título de seguridad para los vencidos, o para aquellos que se rendían después de una batalla. Muchos visigodos, no obstante, lograron huir hacia Galicia, posiblemente comandados por Pelayo, y hacia otros lugares en las áreas septentrionales de la Península.[56] En Covadonga, en Asturias, se dio la batalla decisiva para los cristianos.

Un asunto también muy importante a discutir es el concerniente a la Batalla de Covadonga, que se ubica entre la leyenda y la realidad histórica. Los cristianos que emigraron al norte siguiendo a Pelayo se enfrentaron en algunas escaramuzas con

años que gobernó. Véase también: Ibn ʻAbd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, passim. Para más detalles véase también: Ahmad Ibn Yahya Ibn Ahmad al-Dabbi al-Qurtubi, *Ta'rikh Rijal Ahl al-Andalus*, manuscrito número 1676, en El Escorial, passim.

54. Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.9-10. Córdoba llegó a ser muy pronto la capital de al-Andalus, cuando Hurr Ibn ʻAbd al-Rahman al-Thaqafi, quien fue el *wali* de al-Andalus por tres años, trasladó la capital, o las oficinas administrativas (*Al-Imara*), de Sevilla a Córdoba. Al respecto véase: Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.25. Fue el *wali* al-Samh Ibn Malik al-Khawlani, nombrado por el *Amir al-Mu'minin* ʻUmar Ibn ʻAbd al-ʻAziz como gobernador de al-Andalus, quien fortificó la ciudad de Córdoba y construyó alrededor de ella una muralla para su protección. Para más detalles acerca de esto, véase: Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.26. También: Ibn al-Wardi, *Kharidat al-ʻAja'ib*, p.12, donde explica la importancia de la ciudad en la historia de al-Andalus, así como capital del califato en la Península Ibérica. Este manuscrito también contiene relevante información acerca de los intelectuales, los notables y los gobernantes de esta ciudad, así como detalles de la vida diaria como por ejemplo la agricultura, el trabajo artesanal y el desarrollo de los mercados dentro de la ciudad. Véase también: Baghdadi, *Kitab ʻUyun Akbar al-Aʻyan*, pp.40 ss. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.85-86.
55. Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.10. También: Ahmad, *Al-Qaba'il al-ʻArabiyya fi al-Andalus*, p.41, para más detalles sobre las campañas militares de Tariq y las distintas ciudades que conquistó. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial p.85.
56. Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.10. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial p.86.

los musulmanes. Muchos otros visigodos e hispano-romanos también huyeron a Galicia y hacia otras regiones en el norte de la Península después de las conquistas musulmanas, como lo explican las fuentes.[57] Aprovechando la geografía, las zonas montañosas y el conocimiento que tenían de esas áreas, sin duda superior al de los árabes invasores, lograron establecerse en el norte de la Península Ibérica. Sus pequeños y limitados Estados fueron los que dieron origen a los reinos cristianos que posteriormente, a partir del siglo XI, conducirían la *Reconquista*.[58] Los musulmanes decidieron atacar a las fuerzas cristianas, enfrentamiento que tuvo lugar en Covadonga, en Asturias, dando origen al nombre de esa batalla.[59] Los cristianos en ese momento no tuvieron otra alternativa más que enfrentar a los musulmanes, defenderse y en la medida de lo posible rechazar al enemigo. Sin duda en esa batalla estaba en juego su supervivencia. La fecha exacta de esta lucha armada no se conoce, aunque el año 718 parece ser el más posible, según las investigaciones de Claudio Sánchez Albonoz.[60] La leyenda cristiana que desde entonces se gestó en torno a esta victoria cristiana asegura que la Virgen se apareció, desde entonces llamada la Virgen de Covadonga, y que con ángeles apoyó y defendió a los cristianos. A partir de ese momento se señalaron dos cosas:

1. Por una parte que los cristianos en Covadonga ganaron la batalla gracias a la intervención divina por medio de la Virgen. Desde entonces se gestó la leyenda de que en las batallas contra el enemigo musulmán se aparecían los ángeles para defenderlos; es decir, la idea de apelar siempre en las guerras a un recurso superior, divino. Todo ello sin duda dio la base para el desarrollo posterior del mito,

57. Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.10 ss.
58. Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Buenos Aires, 1939, passim, en especial p.30. La resistencia contra los musulmanes la continuaron después Alfonso y Fruela. Véanse también: *Suma de las Crónicas de los Reyes de Castilla y León desde el Rey don Pelayo hasta el Rey don Juan II*, manuscrito número 10652, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, en especial pp.1-3. Rodrigo Ximénez de Rada, Arzobispo de Toledo, *Historia Gótica*, manuscrito número 10154, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.168-175. Entre las fuentes secundarias se recomiendan: García de Cortázar, *Época Medieval*, pp.140 ss. González Palencia, *Historia*, pp.11-12. Chejne, *Muslim Spain*, pp.26-27. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.84 ss.
59. Con relación a la discusión sobre la batalla de Covadonga véanse: Dozy, *Historia*, Vol. I, passim, especialmente pp.346 ss. González Palencia, *Historia*, p.11. David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, 1985, passim, en especial p.258. Chejne, *Muslim Spain*, p.26. Marcelin Defourneaux, *Les français en Espagne aux XI e et XII e siècles*, París, 1949 p.8, para más detalles sobre las consecuencias de esta batalla. Defourneaux también lanza la hipótesis de si existe alguna relación entre la dinastía visigoda y la familia real de Navarra.
60. Para mayores detalles véase: Claudio Sánchez Albornoz, *Orígenes y Destino de Navarra. Trayectoria Histórica de Vasconia*, Barcelona, 1983, passim.

o leyenda de Santiago Mata Moros, figura clave en la subsiguiente conformación de la *Reconquista* como ideología a partir del siglo XI.

2. Por otra parte, los historiadores románticos españoles y los nacionalistas cristianos de los siglos XVIII y XIX en su afán de defender la historia cristiana de España y de favorecer los planteamientos y objetivos de la *Cruzada* en la lucha contra los musulmanes, aseguraron que la *Reconquista* se inició desde el siglo VIII; es decir, a partir de la Batalla de Covadonga. Este planteamiento refleja un afán nacionalista y en última instancia el deseo de enfatizar en el triunfo del Cristianismo sobre el Islam invasor, con el propósito de exaltar la cultura propia frente a la ajena, la impuesta, la conquistadora. Sin embargo, está equivocado creer que la *Reconquista* empezó casi desde el inicio de la invasión árabe a la Península Ibérica, con la batalla mencionada, como el primer ejemplo de ese afán y lucha armada por expulsar a los intrusos árabes. La *Reconquista* como ideología en realidad empezó, como se ha indicado, a partir del siglo XI, cuando el papa Gregorio VII (1073-1080) se involucró, al tiempo que la peregrinación a Santiago de Compostela era ya una actividad reconocida en toda Europa y que había calado muy profundamente en los planes de *Cruzada* contra los musulmanes en la Península Ibérica. A lo anterior debemos agregar también la participación de ejércitos voluntarios, en especial de Francia.[61] La cultura cristiana finalmente triunfó por una serie de razones. Entre ellas debe destacarse en primer lugar el hecho de que para entonces los ejércitos cristianos estaban mejor adiestrados que los de los musulmanes. De acuerdo con las fuentes árabes, los castellanos organizaron un poderoso ejército bajo la dirección de quien las crónicas árabes llaman con el oscuro nombre de al-Baytin. A este ejército se unió el que procedía de Francia (*al-Ard al-Kabira*).[62] La predicación de Cruzadas en España fue un argumento ideológico de gran importancia para unificar a los cristianos contra los musulmanes. Estos últimos para entonces se encontraban en una posición muy débil, además de enfrentar un profundo proceso de fragmentación política en el período de las Ta'ifas.

61. Defourneaux, *Les français en Espagne aux XI e et XII e siècles*, passim, en especial pp.133-134.
62. Al respecto véase: Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.69. Sin embargo, es difícil determinar el verdadero origen del nombre al-Baytin. Algunos investigadores creen que pudo haber sido Pedro, un nombre común en Castilla. En las fuentes árabes hay algunas variaciones de este nombre. Por ejemplo Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. III, p.225. Ahmad Mukhtar al-'Abbadi interpreta que al-Baytin pudo haber sido el comandante del ejército normando que conquistó la fortaleza de Barbastro, a 60 km de Zaragoza en 1064. Véanse sus notas a la edición de Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, pp.69-71. La presencia de ejércitos franceses en apoyo a los cristianos contra los musulmanes se siguió dando a lo largo de muchos años des-

Los ejércitos franceses participaron en la primera Cruzada en España en 1063, que sitió Barbastro en 1064.[63] De acuerdo con las fuentes, tanto cristianas como musulmanas, la ciudad de Barbastro se rindió después de cuarenta días de sitio. Un tratado que se llevó a cabo entre los derrotados musulmanes y los victoriosos cristianos estableció que estos últimos respetarían las vidas y propiedades de los musulmanes. Sin embargo, esto no se cumplió y numerosos abusos tuvieron lugar. Por ejemplo, los soldados cristianos mataron a muchos musulmanes que se habían rendido y de inmediato confiscaron sus propiedades, tal como lo describe el cronista Ibn Hayyan.[64] Esta Cruzada tuvo considerables consecuencias y desde los primeros tiempos mostró el interés que tenían los ejércitos vencedores de adquirir botín, controlar las ciudades, las fortalezas y seguidamente ganar poder e influencia. En el cometido de estos propósitos se llegó a muchos abusos. Los musulmanes poco después recapturaron Barbastro.

A todo lo anterior debemos agregar que la presencia y actividades de las órdenes religiosas primero de Cluny y posteriormente del Císter,[65] fueron asimismo relevantes y lograron inclinar la balanza a favor de la *Reconquista* cristiana de la Península.

Aparte de lo señalado de la huida de ejércitos cristianos hacia el norte de la Península Ibérica y lo referido a Covadonga y la leyenda en torno a esta batalla, debemos tener presente que Tariq conquistó muchos otros territorios en España, incluyendo Granada, Orihuela y otras ciudades importantes, lo que revela la rapidez del proceso y el interés económico por capturar tierras y botín en la Península. Tariq posteriormente dirigió sus ejércitos hacia Toledo, la capital vi-

---

pués de la conquista de Barbastro. Por ejemplo, Alfonso el Batallador, rey de Aragón, recibió la ayuda de tropas francesas para defender algunas fortalezas de Navarra, tal como lo describe Pierre d'Andouque, uno de los líderes franceses de apoyo a los cristianos de España en la lucha contra los musulmanes. Así le escribió a Alfonso el Batallador: *"Sciatis Domine quod Castrum Sti Stephani stabilivi sicut vos dixistis mihi; omnes navarros expulsi, in eorum locum introduxi francos, et super eos tres milites qui nunquam exeant de castro, quod nobis fidelissimos scimus; atque super omnes archidiaconum nepotem meum qui teneat castrum ad honorem Beatae Mariae et nostrum ad fidelitatem vestram"* (citado por Defourneaux, *Les français en Espagne*, pp.38-39.)

63. Defourneaux, *Les français en Espagne*, p.133.
64. Citado por Defourneaux, *Les français en Espagne*, pp.133-134.
65. Para mayores detalles véanse: Joseph O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003. Roberto Marín-Guzmán, "Crusade in al-Andalus: the eleventh century formation of the *Reconquista* as an ideology", en *Islamic Studies*, Vol. XXXI, No. 3, 1992, pp.287-318. Roberto Marín Guzmán, "*Jihad* vs. Cruzada en al-Andalus: La *Reconquista* española como ideología a partir del siglo XI y sus proyecciones en la colonización de América", en *Revista de Historia de América*, No. 131, 2002, pp.9-65.

sigoda.[66] Después de sus éxitos en estas batallas marchó hacia Clunia, Astorga, y Fortún de Aragón, las que sometió a su dominio. Las fuentes árabes describen los tesoros capturados por Tariq, en cuenta la mesa de Salomón, el famoso rey judío de la Antigüedad. Esta era una exquisita mesa cubierta de oro, con incrustaciones de piedras preciosas, de un valor que el cronista menciona de 200.000 dinares (بمائتى الف دينار), tal como lo manifiesta Ibn ‘Abd al-Hakam en su *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*.[67] Esta obra es sin duda una de las más importantes para el estudio de la conquista de al-Andalus, dado que fue una de las primeras fuentes y como tal fue punto de referencia obligatorio de todos los cronistas posteriores que narraron las hazañas de Tariq y Musa en la conquista de la Península Ibérica. Las descripciones de las riquezas que Tariq capturó en al-Andalus, tal como lo narra Ibn ‘Abd al-Hakam son de gran relevancia, aunque debemos señalar que posiblemente las cantidades de esos tesoros están exageradas y se ubican principalmente en el nivel de la leyenda por la cantidad de oro, plata, piedras preciosas y otros bienes, incluyendo las coronas de los reyes visigodos.[68] Sin duda lo referente a la mesa de Salomón es una leyenda, pues son muy pocas las fuentes que mencionan este tesoro,[69] y solo existen escasas referencias en algunas obras cristianas, quizá como repetición de la leyenda. El hecho de que este tesoro no haya sobrevivido, ni existan informaciones confiables y contundentes en las fuen-

66. Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.9-10, y Vol. II, pp.12-13. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.255-256. Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus*, p.42. Respecto de la acción de Tariq de quemar sus embarcaciones véase: Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, p.35, pp.40-41 y p.43 donde explica la conquista de Tarragona. Para más detalles sobre la conquista musulmana de Toledo, la capital visigoda de la Península Ibérica, así como una descripción general de esta ciudad véase: Ibn al-Wardi, *Kharidat al-‘Aja’ib*, p.13 y p.16. Ibn al-Wardi también provee la información de que Toledo era la capital del reino visigodo: *Kanat Tulaytala Dar Mamlakat al-Rum* (p.16). También explica que Tariq bn Ziyad conquistó al-Andalus en el tiempo del califa al-Walid Ibn ‘Abd al-Malik, y que él mató a Rodrigo, el último rey visigodo. También capturó un gran botín, además de 170 coronas que pertenecieron a los anteriores reyes de España, las cuales estaban llenas de rubíes y otras piedras preciosas. A todo lo anterior agrega la mesa de Salomón, como parte de la gran riqueza capturada. Véase también: Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar*, pp.10-16. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.86-87.
67. Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, p.94. Véase también: Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, passim, en especial pp.128-129 del texto árabe, (pp.112-113 de la traducción al español) y p.139 del texto árabe, (pp.121-122 de la traducción al español).
68. Para mayores detalles véase: Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, pp.94 ss. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.86-87.
69. Entre las fuentes árabes que mencionan la mesa de Salomón está por ejemplo Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, pp.128-129 del texto árabe, (pp.112-113 de la traducción al español) y p.139 del texto árabe, (pp.121-122 de la traducción al español).

tes árabes sobre su paradero, o sobre su suerte final, nos lleva a la conclusión de que todo el asunto es una leyenda que sirvió el propósito de alimentar la codicia y el interés de muchos por continuar las campañas militares y las conquistas en Europa. La leyenda asegura que Tariq le arrancó una pata y la sustituyó por otra[70] y tras entregar a Musa Ibn Nusayr los tesoros capturados, le informó que desafortunadamente así había encontrado la mesa de Salomón, mientras conservaba secretamente en su poder la pata original arrancada a la mesa.

Mientras tanto, Musa Ibn Nusayr con su ejército conquistó Sevilla (con la ayuda de su *mawla* Mughith), Mérida y otros pueblos en su camino a Toledo. Musa y Tariq se encontraron en Talavera, cerca de Toledo, y juntos en el 714 dirigieron la captura de Zaragoza, Huesca y Lérida. La meta de los invasores era adueñarse de la totalidad del reino visigodo. Después de estas conquistas los musulmanes impusieron varios tributos a los pueblos sometidos. También se dispuso la confiscación de las propiedades y riquezas de los visigodos que hubieran muerto o huido durante las campañas militares. Los conquistadores asimismo se apropiaron de los dineros de algunas iglesias.[71]

Tanto el asunto de los tesoros, así como el posible poder que algún gobernador podía adquirir en alguna lejana provincia, fueron razones para que con frecuencia el califa destituyera a los gobernadores y nombraba a otros por tiempo limitado. El propósito era evitar que alguno o algunos se fortalecieran en una provincia al punto que inclusive pudieran llegar a desafiar al *Amir al-Mu'minin* e independizarse en alguna remota tierra del *Dar al-Islam*. Esta parece haber sido la sospecha que se tenía de Musa y Tariq, no solo por lo señalado, sino también, como indican algunas fuentes, por haber cruzado el Estrecho de Gibraltar y haber emprendido la conquista de al-Andalus aparentemente sin el permiso expreso del califa. Este último asunto podemos ubicarlo más en el nivel de la leyenda que en el de la

70. Ibn ʻAbd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, p.94.
71. En las fuentes árabes hay información contradictoria acerca del lugar donde Tariq y Musa se unieron para continuar juntos la conquista de muchas otras ciudades de al-Andalus. Algunas fuentes afirman que se unieron en Talavera, que parece ser el lugar más posible donde coincidieron los dos ejércitos para continuar juntos. Esta es la opinión más aceptada por los historiadores. Sin embargo, hay otras fuentes que sostienen que ambos conquistadores se unieron en Toledo.Todavía hay otras que aseguran que fue en Almaraz, cerca de Talavera. Véase: Ibn ʻIdhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.8. También: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.253. *Akhbar Majmu'a*, p.18. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.42-43. Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar*, p.17. Para más detalles y descripciones de las distintas ciudades de al-Andalus, a pesar de que algunas de esas descripciones son tardías, véase: Abu Yahya al-Qazuini, *Kitab 'Aja'ib al-Buldan*, manuscrito número 4895 gg 32, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.477-478.

realidad histórica. No hay duda de que el califa era quien planificaba las campañas militares, nombraba a los comandantes y decidía las conquistas, después de sopesar los puntos positivos y los asuntos negativos. Probablemente el califa mandó a llamar a Musa y a Tariq a Damasco con el propósito de limitarles cualquier posible poder y/o rebeldía y que al mismo tiempo rindieran cuentas de los tesoros capturados. Todo esto parece más lógico que desear castigarlos por conquistar tierras sin el permiso expreso del *Amir al-Mu'minin*. ¿No estaría el califa más bien satisfecho y deslumbrado de saber que sus funcionarios expandían las fronteras del Islam, conquistaban nuevas tierras, lograban incontables riquezas y capturaban enormes tesoros?

¿Qué temían Musa y Tariq? ¿La furia del califa? ¿Prisión por desobediencia? ¿Castigos por insurrección? Nunca sabremos las respuestas exactas a estas preguntas, pero nos parece razonable suponer que quizá la leyenda tenga el trasfondo de que el califa no solo los suspendía de sus funciones pues quizá no confiaba en ellos plenamente, sino que tal vez también había llegado a sus oídos información de que Musa y Tariq tramaban algo serio, que inclusive podría llevarles a una insurrección. Al lado de esto asimismo es posible suponer que tal vez Musa y Tariq temían que el califa les confiscara sus propiedades y les encarcelara por sospechas de rebeldía, así como por desobediencia y por haber incursionado y conquistado lejanas tierras sin permiso del *Amir al-Mu'minin*.

La leyenda continúa y nos informa que Musa y Tariq emprendieron el viaje hacia Damasco a rendir cuentas. Iban temerosos no solo de las posibles reprimendas del califa, sino de recibir inclusive castigos mayores, como ya se indicaron. El califa que los mandó llamar fue al-Walid I (705-715) según un número de fuentes,[72] como se discutirá a continuación, ya que otros autores y cronistas sos-

72. Ibn Al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. IV, pp.539-540. Para más información específica sobre la conquista de al-Andalus, véase: Vol. IV, pp.556-567. *Akhbar Majmu'a*, pp.18-20 (pp.30-31 de la traducción al español). Ibn Qutayba, *Al-Imama*, Vol. II, pp.69-70, pp.71-77 y pp.82-86. Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, Leiden, 1883, Beirut, reimpresión Dar Sadir, 1960, Vol. II, p.285. Véase también: Vol. II, pp.294 ss. Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, pp.10-11 (pp.7-8 de la traducción al español). Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar*, p.17. Mawsili, *Al-Durr al-Maknun*, pp.26-27. También: Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abdus al-Jahshiyari, *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, manuscrito número 2434 (Mixt. 916), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p.43 (p.22a). Muhammad al-Shatibi, *Kitab al-Jaman fi Mukhtasir fi Akhbar al-Zaman*, manuscrito número 4998, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.143-144 para más detalles acerca de la muerte de al-Walid I y el califato (*khilafa*) de Sulayman. Otra fuente, a pesar de que es principalmente *shi'ita* y que se refiere sobre todo a la historia del oriente del *Dar al-Islam (al-Mashriq)* y que provee importantes detalles es: Ahmad Ibn Yusuf Ibn Ahmad al-Qarmani, *Kitab al-Dawl wa Akhbar Athar al-Awwal*, manuscrito número 5153, en la Biblio-

tienen que fue el califa Sulayman. Cuando Musa y Tariq se enteraron de que el califa se encontraba muy enfermo, decidieron retrasar el viaje y demorarlo lo más posible con la esperanza de llegar a Damasco después de la muerte de al-Walid I y que el nuevo *Amir al-Mu'minin* fuera más condescendiente y no los castigara con severidad desmedida.

En estos asuntos es importante tener presente que a los califas los enterraban en el palacio. Aún si morían lejos durante las campañas militares, o por cualquier otro motivo, trasladaban el cadáver para sepultarlo con todos los honores en el *al-qasar* [alcázar]. Como el califa omeya al-Walid I murió en la ciudad de Ramallah, según al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', las autoridades omeyas condujeron su cuerpo a Damasco.[73] En el manuscrito titulado *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr,* número 1641, preservado en la *Real Biblioteca de El Escorial*, puede leerse lo que escribió al-Malik al-Mawid Abu al-Fida' que nos explica que a la muerte de al-Walid I Sulayman asumió la dignidad de califa:[74]

لما مات الوليد في مدينة رملة فلما وصل اليه الخبربعد سبعة ايام سار الى دمشق ودخلها

Cuando [el califa] al-Walid murió en la ciudad de Ramallah [y Sulayman] recibió la noticia siete días después, se apresuró a ir a Damasco, donde entró [para tomar el poder como el nuevo califa]

---

teca Nacional de Madrid, passim. Véase también el anónimo *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito número 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Véase también: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.167-168. Maqqari. *Nafh al-Tib, Vol*. I, p.172. Véase también: Maqqari, *Nafh al-Tib, Vol*. II, pp.7-8. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.50, Ibn 'Abd al-Hakam. *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, passim. *Crónica Mozárabe* pp.74-75. Con relación al califa al-Walid I véase: *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, Leiden, 1869, Vol. III, pp.2-16. Ya'qubi, *Ta'rikh*, Vol. II, pp.283-292. En relación con las conquistas durante la época de al-Walid I véase: Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, pp.41-43. También el anónimo: *Ta'rikh al-Khulafa*', manuscrito número 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Baghdadi, *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan*, pp.40 ss. También: Ángel González Palencia, *Historia de la España Musulmana*, Barcelona, 1925, p.9. Dozy, *Historia*, Vol. I, pp.339-357. Lévi-Provençal, *España*, pp.18-19. Chejne, *Muslim Spain*, p.9. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.44 y p.59.

73. Véase: Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr*, manuscrito nº. 1641 en la *Real Biblioteca de El Escorial*, p. 123. También Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, Beirut, s. f. e., pp. 207-209. Roberto Marín-Guzmán, "Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun", en *Islamic Studies*, Vol. XXXII, No. 3, 1993, pp. 279-318, especialmente p. 311. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*. *A Case Study of Medieval Islamic Social History*, passim, en especial pp. 28-29.
74. Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr*, manuscrito número 1641 en la Real Biblioteca de El Escorial, *passim*, especialmente p.123. Véanse también: Ahmad Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Kitab 'Uyun Akhbar al-A'yan Mimman Mada fi Salif al-Usur wa*

La leyenda continúa y nos explica que finalmente Musa y Tariq llegaron a Damasco y que rindieron cuentas al califa Sulayman, pues ya al-Walid I había muerto. Aquí las fuentes contienen informaciones disímiles y contradictorias. Al-Maqqari, por ejemplo, en su *Nafh al-Tib*,[75] explica, de acuerdo con Ibn Hayyan, que fue el califa Sulayman Ibn ‘Abd al-Malik y no al-Walid I quien castigó a Musa Ibn Nusayr. Sin embargo, el *Ta'rikh Iftitah al-Andalus* de Ibn al-Qutiyya contiene información distinta y asegura que Musa Ibn Nusayr entró en la corte del califa al-Walid I antes de que éste muriera, no obstante lo que explica respecto del emisario que Sulayman envió a Musa indicándole que retrasa el viaje lo más posible para que cuando llegara a Damasco ya al-Walid I hubiera muerto. Esto con el propósito de que rindiera cuentas ante Salayman que asumiría como el nuevo *Amir al-Mu'minin*.[76] Por otro lado, de acuerdo con Ibn ‘Abd al-Hakam, Musa llegó a Damasco poco después de la muerte de al-Walid I, por lo que tanto Musa como Tariq bn Ziyad informaron al califa Sulayman de sus conquistas y de los botines capturados en al-Andalus.[77] Todo se complica aún más cuando al-Maqqa-

al-Azman, manuscrito número 2411 (Mixt.1608) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.37 ss., y también p.40, donde este autor también explica los acontecimientos en torno a la muerte del califa al-Walid I. Yasin Ibn Khayr Allah al-‘Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qur'an*, manuscrito número 2412 (Mixt. 1607) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, *passim*, especialmente pp.26-27. Véase también: Muhammad al-Shatibi, *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, manuscrito número 4998, en Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*, especialmente pp. 143 ss. Véase asimismo el manuscrito anónimo número 5391 en Biblioteca Nacional de Madrid. Un estudio detallado de este manuscrito revela que está basado casi enteramente en la obra de al-Shatibi *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, con la única diferencia de que está actualizado con las informaciones de los tiempos más recientes durante los cuales vivió el autor anónimo del manuscrito aludido en líneas anteriores. Esto podría también significar que el copista agregó la nueva información que no contenía el *Kitab al-Juman*, pero cambió algunas palabras a lo largo de todo el texto, modificando ligeramente el estilo. Este manuscrito no provee ni el nombre del nuevo autor, ni el título de la obra. La razón de esto puede ser porque la primera página del manuscrito no sobrevivió. Además, es también muy difícil poder determinar si este manuscrito tenía la intención de que lo consideraran como una obra escrita por un autor diferente, quizá bajo un título distinto. Lo único diferente que contiene, como ya se dijo, es la información actualizada, pero no hay mención del nombre de al-Shatibi. Para mayores detalles sobre este califa Omeya, véanse también: Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the ‘Abbasid Revolution*, *passim*, en especial p.21; p.33; p.67; p.101. Hawting, *The First Dynasty of Islam, passim.* Francesco Gabrieli, “Hisham”, en *Encyclopaedia of Islam*, (2), E.J. Brill, Leiden, 1971, Vol. III, pp.493-496. Kennedy, *Prophet, passim*, en especial pp.120 ss. Véase también: Marín Guzmán, “Social and Ethnic tensions in al-Andalus”, p.283; pp.310-311.

75. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.167-168, en especial Vol. I, p.172. Véase también: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. II, pp.7-8.
76. Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, pp.143-144, del texto árabe, (pp.124-125 de la traducción al español).
77. Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, passim. Para una versión diferente de estos

ri asegura que el califa al-Walid I ya había muerto para cuando Musa Ibn Nusayr y Tariq bn Ziyad llegaron a Damasco.[78] El nuevo califa era Sulayman Ibn ‘Abd al-Malik. Ibn al-Kardabus, en su *Ta'rikh al-Andalus*, por otra parte, menciona que Sulayman pidió a Musa que demorara su entrada a la corte y que llegara después de que al-Walid I, ya muy enfermo, hubiera muerto.[79] Ibn al-Kardabus, describe que Musa y Tariq llevaron a Damasco grandes cantidades de oro, plata, zafiros y otras piedras preciosas, además de muchas otras cosas.[80] También llevaron 400 esclavos (اربع مائة رجل من ملوك العجم).[81] Musa ya había llegado a Damasco, pero no a la corte. Sulayman, el nuevo califa, deseaba ser él quien recibiera los tesoros que traía Musa desde al-Andalus.[82] Contrario a todos estos asuntos, el autor anónimo de la *Crónica Mozárabe* asegura, al igual que otras fuentes, como por ejemplo Ibn al-Qutiyya entre otras autoridades musulmanas, que Musa Ibn Nusayr y Tariq bn Ziyad entraron en la corte del califa al-Walid I en Damasco.[83] La *Crónica Mozárabe* afirma que el califa al-Walid I castigó a Musa e inclusive le hizo montar en su burro viendo para atrás. (*Quem et Dei nutu iratum repperit repedando et male de conspectu principis ceruice tenus eicitur pompizando*).[84]

De acuerdo con la leyenda, o lo que podría ser la realidad histórica, una vez en Damasco, Musa y Tariq rindieron cuentas no a al-Walid I, sino al califa Sulayman, lo que parece haber sido más posible, no obstante las informaciones contradictorias en las fuentes árabes. Ibn ‘Abd al-Hakam asevera que Musa rindió cuentas ante el califa Sulayman sobre los tesoros que él había capturado en al-Andalus, incluyendo la valiosa mesa de Salomón, pero que desgraciadamente la había encontrado con una pata menos. A esto Tariq tomó la palabra e indicó que la historia no era así, sino que había sido él quien había capturado ese gran tesoro, en cuenta la mesa de Salomón, pero le había desprendido una pata, la que había conservado, y que en ese momento presentaba al califa. Con esto se establecía como evidente

acontecimientos, véase: Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, pp.143-144, del texto árabe, (pp.124-125 de la traducción al español).

78. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. II, p.8.
79. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.50.
80. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.50. Para más información sobre los tesoros véase también: Ibn ‘Abd al-Hakam. *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, passim. Para mayores detalles al respecto, véase: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.84-87.
81. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.50.
82. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.50.
83. *Crónica Mozárabe*, p.75.
84. *Crónica Mozárabe*, p.74.

la mentira de Musa. En estos asuntos lo interesante es notar que una importante fuente histórica como el *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus* de Ibn ʻAbd al-Hakam presenta todas estas descripciones como hechos históricos fidedignos, cuando en realidad son más bien parte de una leyenda, la que se transmitió de crónica a crónica entre los historiadores árabes. Entre ellos podemos mencionar a Ibn Hayyan, cuyas referencias reproduce al-Maqqari,[85] así como Abu ʻAbd Allah Muhammad Ibn ʻAbd Allah Ibn ʻAbd al-Munʻim al-Himyari en su *Kitab Rawd al-Miʻtar*.[86]

Asimismo es importante señalar, como parte de lo que puede ocultar entre líneas la mencionada leyenda, la posible desconfianza de Tariq de que Musa se iba a jactar y adjudicar la captura de todos los tesoros. Esta narración también nos deja entrever que posiblemente eran frecuentes las rivalidades entre miembros del mismo ejército musulmán. A lo anterior podemos agregar que lo manifestado de que Tariq hubiera podido ocultar una pata de la mesa de Salomón también nos muestra lo débil que podían resultar los controles para que algunos comandantes de los ejércitos no escondieran para beneficio propio parte del botín o *ghanima* capturado en las guerras de conquista. La leyenda asimismo nos lleva a pensar que aunque el comandante principal intentaba preservar y dominar todo para entregar al califa, o a sus intermediarios, los mecanismos de supervisión tenían sus fallas internas y no parecen haber sido muy eficientes. Quizá los llamados del califa al-Walid I y luego la rendición de cuentas ante el califa Sulayman, podrían indicar esos temores. Por otra parte, esta descripción que explica detalladamente los grandes tesoros capturados, nos permite reflexionar que con mucha frecuencia las fuentes exageraban las dimensiones de los botines y de las riquezas adquiridas. Recordemos la crítica que al respecto hizo ʻAbd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406), quien recomendaba dudar de las cifras exageradas de tesoros, ejércitos, tribus, etc.,[87] pues la ciencia histórica debe entenderse como lo explica:

> *Mas la ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos: que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originales*.[88]

85. Véase: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.172 (edición de Leiden, 1855-1860), passim.
86. Abu ʻAbd Allah Muhammad Ibn ʻAbd Allah Ibn ʻAbd al-Munʻim al-Himyari, *Kitab Rawd al-Miʻtar fi Khabar al-Aqtar*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, 1937, pp.158-159.
87. ʻAbd al-Rahman Ibn Jaldun, *Al-Muqaddima*, *Introducción a la Historia Universal*, traducción al español por Juan Feres, México, 1977, pp. 92-93.
88. Ibn Jaldun, *Al-Muqaddima*, pp.92-93.

Después de las explicaciones anteriores volvamos a lo que estaba sucediendo en al-Andalus. Recordemos que antes de partir hacia Damasco, Musa había designado a su hijo ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr como *wali* de al-Andalus. ‘Abd al-‘Aziz completó la conquista musulmana de otra gran porción de la Península Ibérica, que incluía ciudades como Évora, Santarem y Coimbra. También tuvo gran éxito en el sur con las conquistas de Málaga, Elvira y Murcia. Sin embargo, es oportuno señalar el hecho de que diversas fuentes arábigas explican que varias ciudades se sublevaron contra la dominación árabe –entre ellas Sevilla y Murcia fueron las más grandes e importantes– y el hecho de que fuera necesario reconquistarlas, prueba la frágil dominación que entonces ejercían los invasores sobre esas urbes. Para otorgar a los pueblos conquistados los *amans* y tratados especiales fue absolutamente necesario garantizar su sumisión y paz con los nuevos gobernantes.[89] Esta fue la razón por la cual en Murcia los musulmanes y los visigodos firmaron un tratado de paz entre ‘Abd al-‘Aziz y Tudmir (Teodomiro de Murcia) en el 713. Este acuerdo conformó el modelo de posteriores tratados y estableció el predominio árabe-musulmán sobre el resto de la sociedad. De acuerdo con este pacto, Teodomiro permaneció como líder de los cristianos de la zona y gobernó, con reconocimiento de los conquistadores musulmanes, una vasta región que se extendía de Lorca a Valencia. Asimismo los cristianos conservaron sus propiedades, iglesias, negocios, industrias, etc., a cambio del pago de un fuerte tributo (*jizya*) a los conquistadores, además de productos agrícolas siguiendo el modelo del Pacto de ‘Umar (634-644). También los cristianos debían de jurar lealtad al califa y no proteger a los enemigos de los musulmanes. Debido a la importancia de este tratado y sus numerosos detalles, leamos el texto completo que así dice:

89. *Akhbar Majmu‘a*, pp.12-13. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.164-165, y también Vol. I, pp.174-175. Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, pp.9-10. Para más detalles acerca del nombramiento de ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr como gobernor de al-Andalus y sus conquistas, véase: al-Razi, citado por Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24. Watt, *Historia*, p.22. También: *Crónica Mozárabe*, pp.75-77. Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, p.43 y pp.45-46. En relación con la caída de Murcia, Ahmad cita las principales fuentes cristianas. Véase p.46.

بسم ألله الرحمن الرحيم كتاب من موسى بن نصير لتدمير بن غبدوش انه نزل على الصلح وان له عهد الله وذمته وذمة نبيه صلعم الا يقدم له ولا لاحد من اصحابه ولا يؤخذ ولا ينزع عن ملكه وانهم لا يقتلون ولا يسبون ولا يفرق بينهم وبين اولادهم ولا نسائهم ولا يكرهوا على دينهم ولا تحرق كنايئسهم ولا ينزع عن ملكه ما تعبد ونصح وادى الذي اشترطنا عليه وانه صالح على سبع ندائن اوريوالة وبلنتلة ولقنت ومولة وبقسرة واية ولورقة وانه لا يووى لنا ابقا ولا يووى لنا عدوا ولا يخيف لنا آمنا ولا يكتم خبر عدو علمه وان عليه و على اصحابه دينارا سنة واربعة امداد قمح واربعة امداد شعير واربعة اقساط طلاء واربعة اقساط جل وقسطى عسل وقسطى زيت وعلى العبد نصف ذلك شهد على ذلك عثمان بن ابي عبدة القرشي وحبيب بن ابي عبيدة ةعبد الله بن ميسرة الفهمى وابو القاسم الهذلى وكتب قي اربع من رجب سنة اربع وتسعين من الهجرة

> *En el nombre de Dios el más Misericordioso, el más Compasivo. Pacto dado por ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa a Tudmir Ibn Gubdush, en el cual Tudmir se somete a este pacto y acepta la clientela de Allah y la clientela de Su Profeta (la paz sea con él) con la condición de que ningún dominio le sea impuesto a él ni a nadie de su pueblo. No se tomará nada de su reino, y no serán muertos, ni capturados, ni separados el uno del otro, ni de sus hijos, de sus esposas, ni a obligarles el cambio de su religión, ni quemarles sus iglesias, ni se le quitará de su reino mientras permanezca fiel y sincero y cumpla con lo que hemos estipulado con él. Este tratado es válido también para otras siete ciudades: Orihuela, Valentila, Alicante, Mula, Bigastro, Eyyo y Lorca, y que él no proveerá refugio a nuestros desertores o a nuestros enemigos, y que él no amedrentará a nadie que viva bajo nuestra protección (aman), y que él no esconderá ninguna información que pudiera tener referente de nuestros enemigos, y que él y toda su gente pagará un dinar al año y cuatro amdad de trigo, cuatro amdad de cebada, cuatro medidas (aqsat) de jarabe concentrado, cuatro medidas (aqsat) de vinagre, dos de miel y dos de aceite, y el esclavo pagará la mitad de todo esto. ‘Uthman bn Abi ‘Abda al-Qurashi, Habib bn Abi ‘Ubayda, ‘Abd Allah bn Maysara al-Fahmi, y Abu al-Qasim al-Hudhli firmaron este tratado como testigos en el día 4 de Rajab en el año 94 de la Hijra. (5 de abril de 713).*[90]

90. Citado por Simonet, Historia, p.797, quien cita el manuscrito conservado en El Escorial. Ibn ‘Idhari en su *Al-Bayan al-Mughrib* tiene también el documento completo, con unos pocos cambios, en especial algunas palabras y la existencia de más testigos que firmaron el tratado. También: Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, pp.46-47. Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, pp.39-41. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.88-89.

El historiador al-Razi en su *Crónica* describe este pacto con algunas diferencias en especial las obligaciones que los visigodos tenían con 'Abd al-'Aziz, acerca del tributo que debían pagar los cristianos a las autoridades musulmanas. Sin embargo, en términos generales los contenidos de este tratado son muy parecidos en ambas fuentes: la gente no sería separada el uno del otro, ni de sus esposas e hijos, sus iglesias serían respetadas y no quemadas, y podían conservar sus leyes y sus propiedades. Además se señala que a los cristianos les permitían el derecho de heredar sus propiedades, un asunto que aparece en la *Crónica* de al-Razi pero que no está especificado en el documento árabe original preservado en la Biblioteca de El Escorial.[91] A cambio de su protección y el privilegio de conservar sus propiedades, iglesias y leyes, se demandaba un severo tributo a todos los hombres, como está probado en los términos de la capitulación. La *Crónica* de al-Razi dice:

> *Et Abelaçin tomó de aquella gente que su padre le mandaua et fuese lo más ayna que pudo, et lidió con gente de Origüela, et de Orta, et de Valencia, et de Alicante et de Denia; et quiso Dios assí que los venció, et diéronse las villas por pleitesía, et ficiéronle la carta de seruidumbre de esta manera: que los defendiesse, et los amparasse, et los non partiesse los fijos de los padres, nin los padres de los fijos, sinon por su plazer de ellos, et que obiesen sus heredamientos como los abían, et cada home que en las villas morasse diesse un... et quatro almudes de trigo, et quatro de ordio, et quatro de vinagre, et un almud de miel, et otro de aceite. Et jurándole á Abelaçin que non denostasse á ellos, nin á su fee, nin les quemasse las iglesias, et que les dejasse guardar su ley. Et quando esta carta fue fecha, andaua la era de los Moros en noventa et quatro años*.[92]

Durante su corta gobernatura (714-716), 'Abd al-'Aziz capturó Tarragona, Pamplona, los Pirineos y Gerona en el norte de la Península.[93] Hasta lugares tan lejanos y con tal rapidez avanzaron las tropas árabes en la Península Ibérica. En el 716 asesinaron a 'Abd al-'Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr.[94] Lo mataron otros musul-

91. Simonet, *Historia*, p.799 cita el documento árabe original conservado en la Biblioteca de El Escorial.
92. Citado por Simonet, *Historia*, p.799.
93. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.166-167. Watt, *Historia*, p.22. Lévi-Procençal, *España*, pp.16-21. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.23-25.
94. De acuerdo con al-Razi, a quien cita Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24, 'Abd al-'Aziz gobernó solo un año y diez meses. Para más detalles acerca de su corto gobierno en al-

manes supuestamente porque a sugerencia de su esposa visigoda Egilona, lució sobre su cabeza una corona, a pesar de que aparentemente ésto fue en privado, tal como contiene la leyenda o quizá la realidad histórica.[95] Esta práctica iba contra los principios del Islam. Para muchos musulmanes, según la leyenda o la realidad histórica –si así se dio– ésto constituía un reto al califa, ya que podía entenderse que ‘Abd al-‘Aziz estaba reclamando posiciones que no le pertenecían.[96] En opinión de Ibn al-Qutiyya, el califa Sulayman mandó a matar a ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr, porque sospechaba que se podía rebelar contra la autoridad de Damasco,[97] no obstante el hecho de que había perdonado a Musa Ibn Nusayr y a sus dos hijos. A ‘Abd Allah, hijo de Musa, le permitió que continuara como gobernador de África del Este, Tanger y Sus, y a ‘Abd al-‘Aziz que gobernara al-Andalus.[98] Para otros musulmanes él había traicionado al Islam, ya que por lucir una corona era sospechoso de haber abrazado el Cristianismo. Estas descripciones nos revelan que quizá ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr tenía muchos enemigos que deseaban matarlo y cualquier pretexto, como el contenido en esta narración, sirvió de excusa para deshacerse de su presencia y autoridad. Las sospechas de desobediencia al *Amir al-Mu'minin* y que podía rebelarse, como lo contiene la obra de Ibn al-Qutiyya, es un asunto que debe siempre tomarse en consideración; o bien las intrigas que pudieron haber llegado a oídos del califa para que tomara esa determinación.

Mientras Musa y Tariq se encontraban en Damasco para rendir cuentas, y ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr había muerto, en los años siguientes los ejércitos musulmanes cruzaron los Pirineos y varias incursiones tuvieron lugar en lo que hoy es Francia, en el tiempo del reino Carolingio. Generalmente se dividen en cuatro los períodos de la expansión musulmana a Francia. El primero fue a través de los Pirineos (*Jibal al-Bartat*) hacia el Ródano (*Rudun* o *al-Run*). Según

Andalus véase: Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.37 ss. y también p.59. Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.87 ss.

95. Ibn *'Idhari, Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.23-24. Véase también: al-Waqidi, citado por Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24, y al-Razi, en Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24.
96. De acuerdo con al-Waqidi, citado por Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24. Parece que a ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr lo mataron porque rehusó obedecer al califa Sulayman Ibn ‘Abd al-Malik.
97. Para mayores detalles véase: Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, pp.169-173, del texto árabe (pp.146-150 de la traducción al español).
98. Véase: Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, pp.169-170 del texto árabe (p.146 de la traducción al español).

algunas fuentes árabes, la primera expansión musulmana a la tierra de los *ifranj*, o Ghala tuvo lugar en el tiempo de Tariq y Musa, quienes según las crónicas saquearon y obtuvieron algún botín. Esto es posible notarlo en un famoso pasaje del historiador Abu Marwan Ibn Hayyan citado por el historiador Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari,[99] que asegura que durante esta primera incursión hacia los ifranj (francos) en el tiempo de Tariq y Musa, los ejércitos musulmanes conquistaron Narbonne y atacaron Avignon y Lyon. Se puede observar fácilmente que en esta primera etapa de la expansión musulmana hacia Francia, los invasores no lograron un dominio permanente ni de Avignon ni de Lyon.[100] Estos avances fueron principalmente *razzias* o como las llaman las fuentes árabes, *ghazat* (incursiones, saqueos).

El segundo período se caracteriza por varias incursiones contra los *ifranj* especialmente en Septimania (Languedoc) durante el tiempo del *wali* de al-Andalus al-Hurr Ibn 'Abd al-Rahman al-Thaqafi en el año 718.[101] En este segundo período, los ejércitos musulmanes saquearon varias ciudades en el *Wadi al-Jarun*. En el año 720 atacaron Toulousse, la capital de Aquitania. Al-Samh Ibn Malik al-Khawlani, el nuevo *wali* de al-Andalus dirigió varias campañas contra los *ifranj*, principalmente contra el duque de Aquitania. En una de las batallas los franceses atacaron al *wali* musulmán y le dieron muerte. Esto causó grandes trastornos y decepción en los ejércitos musulmanes que entonces se retiraron de Septimania por algún tiempo.[102]

El tercer período estuvo dirigido por 'Ambasa Ibn Sahim al-Kalbi (721-725), que en el año 724 atacó nuevamente la Septimania. Al-Kalbi empezó por reforzar su propia situación en la ciudad de Carcassonne (Qarqashuna) y luego otras posiciones a lo largo del Ródano. Durante este período los musulmanes lograron dominar la región sureste de Francia. Al-Kalbi también tuvo éxito en otros lugares y triunfó en varias batallas. Inclusive llegó con sus ejércitos a solo cincuenta

99. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.256 (Edición Egipcia, El Cairo, 1949), citado por Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.48. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.89-90.
100. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.256 (Edición Egipcia, El Cairo, 1949), citado por Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.48. Véase también: Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, passim. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, p.90.
101. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.49. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, p.90
102. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.35. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.50. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.90-91.

kilómetros de París.[103] Estas distintas incursiones no lograron conquistar estos territorios. En realidad esas expediciones fueron solamente *razzias* de las que los ejércitos musulmanes obtuvieron algún provecho. Ibn Sahim al-Kalbi regresó al sur, pero dejó sus *junud* en territorio franco. Los *junud* eran soldados dueños de tierras ubicados en las zonas fronterizas, equivalente a los antiguos *limitanei* romanos.

El *wali* 'Uqba Ibn al-Hajjaj al-Salluli, fue gobernador de al-Andalus por más de cinco años y tuvo éxito en extender las fronteras musulmanas.[104] Logró conquistar varios territorios: Narbona, Galicia y otros pueblos cerca de Pamplona, que pobló con musulmanes. Después de controlar otra vez Galicia y lugares aledaños, atacó de nuevo a los *ifranj*.[105]

El cuarto período de la expansión musulmana hacia Francia tuvo lugar durante el tiempo del *wali* 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Ghafiqi y se desarrolló principalmente en Aquitania en el año 731.[106] Gracias a su poderoso ejército de *junud*, al-Ghafiqi saqueó varias ciudades y obtuvo un botín considerable en Francia.[107] En el año 732 atacó Burdeos y sus *junud* entraron exitosamente a la ciudad. Sin embargo, en ese mismo año del 732, la batalla de Tours o Poitiers, una decisiva victoria para Carlos Martel, detuvo a 'Abd al-Rahman al-Ghafiqi de conquistar nuevos territorios en Europa. Los derrotados ejércitos musulmanes se retiraron a Narbonne después de que su comandante 'Abd al-Rahman al-Ghafiqi muriera en la batalla.[108]

103. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.36. Véase también: Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.50. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, p.90.
104. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.29-30. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.90-91.
105. También: Abu 'Ubayd 'Abd Allah Ibn 'Abd al-'Aziz al-Bakri al-Qurtubi, *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik*, manuscrito número 2404 (Mixt. 779) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.86-87, p.122 y p.127. Chejne, *Muslim Spain*, p.11. Watt, Historia, p.22 y pp.28-31. García de Cortázar, *Época Medieval*, pp.55 ss. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.47-48 y también p.57. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.91-92.
106. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.50. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.
107. Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Misr wa Akhbaruha*, pp.216-217. Véase también: Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.53. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.
108. *Akhbar Majmu'a,* p.25 (p.36 de la traducción al español). Véanse también los apéndices contenidos en la traducción al español, pp.236-237. Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, p.13 (p.10 de la traducción al español), donde se mencionan brevemente estos importantes acontecimientos históricos. Tanto el *Akhbar Majmu'a* como Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah*

Resulta muy difícil conocer con precisión dónde tuvo lugar esta batalla, si en Tours o en Poitiers. Aparentemente es acertado creer, como muchos académicos piensan, que la batalla pudo haber ocurrido en ambos lugares, empezando en uno y prolongándose en el otro; o en algún sitio intermedio entre ambas ciudades, ya que la batalla duró diez días. Las *Crónicas* y los libros de historia árabes contienen información contradictoria acerca del lugar en el que ocurrió la batalla. Todas estas fuentes coinciden, no obstante, en llamar al lugar con el nombre de *Balat al-Shahda'*, pero proporcionan datos diferentes sobre su ubicación. También las fuentes árabes difieren en el año exacto en que aconteció este enfrentamiento. Lo que ocurre comúnmente con las principales fuentes arábigas es que repiten casi con las mismas palabras a historiadores anteriores, que si han incurrido en equivocaciones, igualmente las repiten. Por ejemplo 'Izz al-Din Ibn al-Athir (m. 1233), que describe estos asuntos hacia finales del siglo XII y principios del siglo XIII, se basó en los cronistas y en los historiadores anteriores.[109] Lo mismo ocurre con Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari (m. 1312)[110] e inclusive con el destacado historiador maghrebino 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406),[111] que afirma que estos acontecimientos tuvieron lugar en el año 114 de la Hijra. Finalmente, también se puede mencionar el caso del historiador tardío, ya mencionado anteriormente, al-Maqqari (m. 1631), que sigue en su *Kitab Nafh al-Tib* muy de cerca la obra *Kitab al-Muqtabis fi Ta'rikh Rijal al-Andalus* de Abu Marwan Ibn Hayyan (m. 1076).[112]

---

al-Andalus, evitan dar explicaciones detalladas de las derrotas musulmanas frente a los francos. Véase también: Watt, *Historia*, p.30. Chejne, *Muslim Spain*, p.11. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.50-51. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, p.91.

109. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. V, p.64. Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.91-92. Roberto Marín Guzmán, "Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España Musulmana. Estudio y clasificación", en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIX, Número 3 (125), 2004, pp.513-572.
110. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.39. Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.91-92. Marín Guzmán, "Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España Musulmana. Estudio y clasificación", pp.513-572.
111. Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, Vol. IV, p.258, citado por Ahmad, Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus, p.54.
112. Maqqari, Nafh al-Tib, Vol. IV, p.15 (Edición Egipcia, El Cairo, 1949), citado por Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.54-55. Véanse también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93. Marín Guzmán, "Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España Musulmana. Estudio y clasificación", pp.513-572.

La razón principal de las contradicciones en las fuentes árabes, en relación con la descripción de estos acontecimientos históricos, radica en el hecho de que los ejércitos musulmanes perdieron la batalla y tras la derrota se vieron forzados a retirarse de Narbonne, donde tenían su fortaleza. Debido a ello por muchos años los musulmanes evitaron tratar con detalle estos asuntos en sus fuentes históricas, pues este fracaso militar lo consideraban humillante para la causa del Islam. Con la derrota en la batalla de Tours-Poitiers los ejércitos musulmanes no pudieron avanzar hacia otras direcciones en Europa. Finalmente, "huyeron silenciosa y vergonzosamente durante la noche después de la batalla",[113] como lo describió recientemente un historiador árabe actual. Debido a la derrota los historiadores árabes evitaron hablar de estos acontecimientos.[114] Algunos cronistas inclusive intentaron cambiar las cosas, manipular la información y por ello cayeron en grandes equivocaciones. Estos errores los cometieron asimismo otros historiadores posteriores, que a su vez repitieron, con el correr de los años, los mismos yerros, que en parte generaron la confusión a que se ha aludido.

Solamente dos años después de estos acontecimientos los musulmanes intentaron recuperar algunas de sus pérdidas y obtener algún botín de los *ifranj*. En el año 734, Yusuf Ibn 'Abd al-Rahman, el soberano de Narbonne, atacó Arles y Avignon.[115] Posteriormente solo hubo algunas escaramuzas contra los francos, quienes lograron defender con firmeza su territorio. Para entonces los musulmanes estaban fuertemente establecidos en al-Andalus, pero no en la tierra de los *ifranj*.[116]

Después de la conquista de al-Andalus los musulmanes empezaron, como lo habían hecho en otras áreas del imperio, un gobierno islámico y el desarrollo de una nueva cultura que entre otras cosas estaba caracterizada por sus nuevas formas de legislación. Los cambios se dieron también en materia social. Los conquistadores introdujeron en España dos nuevos grupos étnicos al principio de la conquista –árabes y bereberes– así como la religión islámica. El Islam no es solo

113. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.56. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.
114. Para mayores detalles véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.90-93. Marín Guzmán, "Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España Musulmana. Estudio y clasificación", pp.513-572.
115. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.57. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.
116. Véase: *Akhbar Majmu'a*, p.25. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.39. También: Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.57. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.

una religión sino también una cultura y un modo de vida que logra permear todos los aspectos de la sociedad. En al-Andalus el Islam llegó a ser, como ya lo era en otras provincias del Imperio Musulmán, el elemento más importante para establecer la separación entre los conquistadores y los conquistados. Por esta razón la clasificación que se puede hacer de los varios grupos existentes cobra también un cariz religioso. Los elementos religiosos influenciaban asimismo las relaciones entre los diferentes grupos étnicos y sociales.[117]

Los árabes musulmanes en el tiempo de la expansión no poseían ninguna experiencia administrativa y carecían de un sólido conocimiento de las técnicas de agricultura, de industria y de las ciencias en general. Estaban muy rezagados en el conocimiento en comparación con algunos de los pueblos conquistados. Debido a estas realidades, no tuvieron otra opción más que utilizar el conocimiento, la experiencia, las instituciones y las habilidades de los pueblos sometidos a fin de construir un imperio poderoso. Los musulmanes copiaron muchas de las instituciones bizantinas y persas en el Mashriq y en la Península Ibérica se aprovecharon de las habilidades de los judíos y los cristianos.[118] Con el tiempo, el Imperio Musulmán sobrepasó a los otros pueblos en ciencia, tecnología, medicina, matemáticas, óptica, astronomía, urbanización, desarrollo de técnicas en la agricultura e irrigación, y se convirtió en un modelo para muchas sociedades. El legado a la humanidad fue realmente sorprendente en todos los campos. Es oportuno recordar que dos dichos (*hadith*) del Profeta Muhammad estimulaban al musulmán a buscar el conocimiento, a desarrollar las ciencias:

أطلب العلم ولو في الصين

(*Busca el conocimiento aunque esté en China*).

Y el otro que dice:

أطلب العلم من المهد الى اللحد

(*Busca la ciencia [y el conocimiento] desde la cuna hasta la tumba*).

117. Para mayor información véanse: Lévi-Provençal, *España*, pp.15-24. Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, pp.42 ss. Marín Guzmán, “*Al-Khassa wa al-´Amma* [La élite y el pueblo común]”, p.498. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial p.107.

118. Para más detalles acerca de las instituciones persas adoptadas por los árabes, véase: Reuben Levi, “Persia and the Arabs”, en John Arberry, *The Legacy of Persia*, Oxford, 1953, pp.60-88. Brockelmann, *History*, pp.50-52. Lévi-Provençal, *España*, pp.15-24. Véase también: Joaquín Vallvé, *El Califato de Córdoba*, Madrid, 1992, passim, en especial pp.54-67. Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, pp.42 ss.

Respecto de la conquista árabe de la Península Ibérica, se ha discutido recientemente tanto la posible ruta, o posibles rutas de acceso de los ejércitos invasores procedentes del Norte de África, como si realmente hubo una conquista de la Península. En relación con el primer asunto, el conocido arabista español, Joaquín Vallvé, en su Discurso de incorporación a la Real Academia de la Historia en España, titulado, *Nuevas Ideas sobre la Conquista Árabe de España. Toponimia y Onomástica*, aseguró que las tropas árabe-musulmanas pudieron haber entrado al reino visigodo de España por muchos otros puntos, y no solo por Gibraltar.[119] Entre los que señala están Tarifa, Algeciras, e inclusive Cartagena, entre otros. Para demostrar sus aseveraciones, Vallvé realizó un minucioso estudio de la toponimia, de los elementos tribales árabes, así como de la lingüística, asuntos muy importantes que muestran nuevas hipótesis que nos mueven a la reflexión. Sus planteamientos son novedosos y originales sobre esta importante materia. El tema de las rutas de la conquista árabe de la Península Ibérica muestra también los cuestionamientos que se hacen los historiadores al respecto hasta el presente. Sus hipótesis quedaron claramente planteadas, y como tales se mantendrán hasta tanto no se logre demostrar que hubo esas otras rutas de incursión de los ejércitos invasores a España.

El otro asunto también sobre la conquista árabe-musulmana de la Península Ibérica es, como se señaló, el relacionado con la discusión de si realmente hubo una conquista. Recientemente algunos intelectuales se han atrevido a manifestar que los árabes no conquistaron al-Andalus, sino que lo que se dio fue una convivencia.[120] Esta afirmación resulta simplista, pero esconde un gran número de asuntos que requieren de una detallada discusión y asimismo de una refutación. La razón que llevó a esos académicos a afirmar lo señalado más arriba fue que durante muchos años después de la llegada de los árabes a la península no había una evidencia material que mostrara una conquista, una imposición, como por ejemplo la construcción de grandes palacios, de una mezquita, de puentes, caminos, etc. Para esos intelectuales la ausencia de obras materiales del año 711

119. Joaquín Vallvé, *Nuevas Ideas sobre la Conquista Árabe de España. Toponimia y Onomástica*, Discurso leído en el acto de su recepción pública en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1989, passim.

120. Al respecto existen varias discusiones. Entre ellas véanse por ejemplo:
identidadandaluza.wordpress.com
Enrique Iniesta, "Blas Infante, historia de un andaluz", en:
www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca
También: catt69obolog.com/LVI. Los árabes no invadieron España.

hasta el año 780 demostraba una convivencia y no una imposición.[121] Esta teoría se cae por sí sola, con solo mostrar las otras evidencias tanto materiales como ideológicas, las descripciones que contienen las diversas fuentes árabes y cristianas, así como los tratados entre los árabes y las poblaciones locales; es decir, entre conquistadores y conquistados, como por ejemplo el Tratado de Tudmir. La evidencia material que se puede mencionar en este caso es la de la acuñación de monedas.[122] Desde los primeros años de su arribo a la Península Ibérica los musulmanes acuñaron monedas propias de al-Andalus, siguiendo los patrones islámicos. Algunas de estas monedas de oro estaban en latín y tenían inclusive en el anverso la traducción al latín de la frase لا أله إلا أﷲ (No hay más dios que Allah), aunque no incluía la segunda parte de esa importante expresión musulmana de محمد رسول أﷲ (Muhammad es Su Profeta). Sin embargo la combinaba con una parte de بسم ﷲ (en el nombre de Dios). Otras se acuñaban de forma bilingüe latín/árabe.[123] Es posible pensar que la traducción al latín (In Nomine Domini Non Deus Nisi Deus Solus) de esa frase religiosa y tan importante para los musulmanes, resulta una clara evidencia de la conquista, como testimonio de dar a conocer a las poblaciones sometidas lo que creían y cómo lo manifestaban los dominadores, aunque el Islam desde los primeros tiempos haya sido tolerante con judíos y cristianos.

Por otra parte, es oportuno recordar que es cierto que debido a las múltiples dificultades internas, los musulmanes no construyeron una gran mezquita, símbolo espiritual y al mismo tiempo también material por la edificación de piedra siguiendo las tradiciones del Profeta Muhammad. Las mezquitas deben tener la *qibla* (nicho que marca la dirección de la oración), el *minbar* (púlpito), la bóveda o cúpula sobre la *qibla*, y el *al-minar* (el minarete) para el *adhan* (llamado a la oración). Este símbolo espiritual, plasmado en una estructura material, sería sin duda la evidencia de la difusión de la nueva religión que se diseminaba entonces por esa gran entrada a Europa. La existencia material de una gran edificación para la práctica de la nueva fe podría interpretarse como la prueba de la conquista, pero su ausencia por cerca de 70 años hasta que 'Abd al-Rahman I decidió abo-

121. Véanse: identidadandaluza.wordpress.com
Enrique Iniesta, "Blas Infante, historia de un andaluz", en:
www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca
También: catt69obolog.com/LVI. Los árabes no invadieron España.

122. Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, pp.63-70.

123. Para mayores detalles véase: Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, pp.63-70.



Sólido de oro con leyendas latinas acuñado en el año 94 de la Hégira (712-713 d.C.) Anverso: In Nomine Domini Non Deus Nisi Deus Solus.



Sólido de oro con leyendas latinas acuñado en el año 94 de la Hégira (712-713 d.C.) Reverso: Margen: Hic Solidus Feritus in Spania Annus XCIIII. En el centro: Indictio XI.

carse a la tarea de construir una gran mezquita en Córdoba, la capital del emirato, no puede entenderse como una convivencia y una negación de la conquista, pues las otras fuentes, tanto las escritas como la evidencia material representada por las monedas acuñadas, demuestran lo contrario. La conquista se puede observar también en la tributación impuesta (*jizya*) sobre las poblaciones sometidas en el sistema de la *dhimma*, lo que dio origen a una estructura social diferente y original de la predominante hasta ese momento. A todo lo anterior debemos agregar la específica distribución de las tierras y las otras riquezas impuesta por los nuevos amos.

Por otra parte, la afirmación de que hubo una convivencia porque no hubo conquista, es falsa por dos razones:

1. La primera porque la evidencia histórica demuestra que hubo una guerra, un enfrentamiento que terminó con la derrota de los visigodos, el fin de este reino y la imposición de un nuevo grupo, el árabe, como lo demuestran la descripción de los pactos que contienen las fuentes árabes y las latinas.

2. La segunda porque la convivencia se dio casi desde el momento de la conquista y la aceptación de tratados, treguas y la paz entre vencedores y vencidos. Una evidencia de ello fue el muy temprano matrimonio de ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr (hijo del conquistador Musa) y Egilona, viuda del rey Rodrigo, como lo contienen las evidencias históricas, las fuentes, las crónicas y los infor-

mes de testigos, con lo cual conquistadores y conquistados se unían en matrimonio, como se refirió más arriba. Debemos tener presente que ese fue solo el inicio de esa convivencia y que continuó y se manifestó en muchos matrimonios entre musulmanes y cristianas, al punto que el papa Adriano I (772-795), hacia finales del siglo VIII envió una carta de protesta a los obispos españoles, recordándoles la prohibición y la mala costumbre de casarse con no-cristianos, judíos, paganos o cualquier otra persona no bautizada. La carta decía así:

> *Porro diversa capitula quæ ex illis audivimus partibus, id est, quod multi dicentes se catholicos esse, communem vitam gerentes cum Iudæis et non baptizatis paganis, tam in escis quamque in potu et in diversis erroribus nihil pollui se inquiunt: et illud quod inhibitum est, ut nulli liceat iugum ducere cum infidelibus ipsi enim filias suas cum alio benedicent, et sic populo gentili tradentur.*[124]

Es necesario recordar que la convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos no debe exagerarse y creerse que todo fue paz y armonía entre los tres grupos. Hubo momentos de enfrentamientos, aún desde los primeros tiempos de la conquista musulmana de al-Andalus, sobre todo en las regiones meridionales de la Península y en especial en Sevilla. Estos distintos conflictos indican la existencia de profundas rivalidades y tensiones étnicas y sociales en al-Andalus y nos muestran, asimismo, la dinámica política de esta región. De acuerdo con varias fuentes árabes, entre ellas por ejemplo *al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib* de Ibn ʻIdhari, la primera oposición cristiana al dominio musulmán de la Península empezó en Sevilla, casi tan pronto como los musulmanes habían completado la conquista y sus ejércitos se trasladaban en otras direcciones para dominar diferentes ciudades y provincias. Para que los ejércitos musulmanes pudieran emprender la conquista de Mérida, los árabes entregaron la administración, control y protección de la ciudad de Sevilla a sus habitantes judíos. Simultáneamente a estos acontecimientos y ante la conquista de Sevilla, un gran número de los pobladores visigodos de esta ciudad la abandonaron y se dirigieron a Beja y a

124. Citado por Thomas W. Arnold, *Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Islamic Faith*, New York, 1974, p.136. Véanse también: Marín Guzmán, *"Al-Khassa wa al-ʻAmma* [La élite y el pueblo común]", p.498. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial p.107. Roberto Marín Guzmán, "Relaciones inter-religiosas y culturales en la España Musulmana y proyecciones de sus aportes en la historia contemporánea", en Lorenzo Agar y Abraham Magendzo, *Diálogo Intercultural. Comunidad Árabe y Judía en Chile*, IDEAS, DIJO, Santiago de Chile, 2009, pp.255-281.

Niebla con la esperanza de encontrar quietud en estas otras localidades. Sin embargo, casi tan pronto como los ejércitos musulmanes salieron de Sevilla, muchos cristianos que habían permanecido en esta ciudad se rebelaron contra el dominio musulmán. Ibn ‘Idhari explica estos acontecimientos con las siguientes palabras:

وذلك ، لما إشتغل موسى بن نصيربحصارماردة ثار عجم إشبيلية ، وارتدوا وقاموا على من كان فيها من المسلمين ، فقتلوا من المسلمين نحو ثمانين رجلا. وبلغ الخبر بذلك الى موسى بن نصير، فلما استتم فتح ماردة بعث ابنه عبد العزيز بجيش الى إشبيلية فافتتحها ، وقتل أهلها. لما استتم فتح إشبيلية ، تقدم عبد العزيز بن موسى بجيشه الى لبلة ، فافتتحها وانصرف الى إشبيلية فدخلها ايضا.

Los cristianos (ajam) de Sevilla, mientras Musa Ibn Nusayr estaba ocupado en el sitio de Mérida se rebelaron, volvieron sobre sus pasos y se enfrentaron con los musulmanes que había en ella, dando muerte a cerca de ochenta hombres. Enterado de ello Musa Ibn Nusayr, una vez acabada la conquista de Mérida, envió a su hijo ‘Abd al-‘Aziz con un ejército hacia Sevilla, la tomó y dio muerte a sus habitantes, tras lo cual se dirigió a Niebla, se apoderó de ella y regresó a Sevilla.[125]

Estas son opiniones que despiertan un gran interés y llevan a la reflexión. En primer lugar es necesario comentar lo que escribe Ibn ‘Idhari, de que ‘Abd al-‘Aziz mató –tal como se desprende del texto árabe– a todos los habitantes de Sevilla, opinión que debe tomarse con cautela, pues probablemente quiso decir

125. Ibn ‘Idhari, *Al Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.15. Véase también: Jacinto Bosch Vilá, *Sevilla Islámica* 712-1248, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988, pp.17-19. En las fuentes árabes hay una gran controversia respecto del líder musulmán que conquistó Sevilla. La mayoría de las fuentes afirman que fue Musa Ibn Nusayr, entre ellas por ejemplo: Ibn ‘Idhari, *Al Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.14. *Akhbar Majmu‘a*, p.16. Abu Marwan Ibn Hayyan, *Kitab Al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Martínez Antuña, *Chronique du règne du calife umaiyade ‘Abd Allah à Cordoue*, París, 1937, Vol. III, passim. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta’rikh*, Vol. IV, p.564. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.269-270. Sin embargo, Ibn al-Shabbat afirma que fue Tariq bn Ziyad. Por esta razón Ibn al-Shabbat nos ofrece en su obra un itinerario diferente de las rutas que siguieron los ejércitos musulmanes en la conquista de la Península Ibérica. Para mayores detalles véanse: Bosch Vilá, *Sevilla Islámica*, pp.16-17. Emilio de Santiago Simón, “Los itinerarios de la conquista musulmana de al-Andalus a la luz de una nueva fuente: Ibn al-Šabbat”, en *Cuadernos de Historia del Islam*, Número 3, 1971, pp.7-49. Véase también: Roberto Marín-Guzmán, “Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of ‘Umar Ibn Hafsun”, en *Islamic Studies*, Vol. XXXII, No. 3, 1993, pp. 279-318.

que ajustició a los que se habían rebelado. En otras partes de su obra, así como en muchas otras fuentes árabes, hay evidencia de que a la población cristiana de Sevilla no la exterminaron.

Estos incidentes, que explican las fuentes árabes, son importantes como prueba de la resistencia cristiana frente a la conquista musulmana. Se pueden interpretar tanto como enfrentamientos inter-religiosos como tensiones inter-étnicas.[126] Al mismo tiempo estos acontecimientos pueden ubicarse dentro del contexto mayor de la historia de la presencia musulmana en la Península Ibérica, en especial en el sur de al-Andalus. A lo largo de los siglos muchas otras revueltas y movimientos de resistencia tuvieron lugar: cristianos contra musulmanes, musulmanes contra cristianos, musulmanes contra ellos mismos, como se dieron en las luchas entre los árabes, los bereberes y los *muwalladun*.

Otro ejemplo que podemos mencionar al respecto es el de Servando en Poley en el siglo IX. Simonet interpreta la rebelión de Servando como parte de un gran desasosiego cristiano y *muwallad*. Esto parece no tener fundamento, ya que las causas de esta insurrección han sido explicadas claramente por Lévi-Provençal.[127] Servando era el hijo de Servando, anterior *comes* de la comunidad cristiana de Córdoba y como *comes* también tenía el nombre árabe de Hajjaj. Servando el hijo, debido a un problema personal, ya que estaba involucrado en una muerte, dejó la capital y con un grupo de bandidos atacó y saqueó varias aldeas en el sudeste de Córdoba y ocupó la fortaleza de Poley (Aguilar). Esto lo hizo en nombre del caudillo *muwallad* ʻUmar Ibn Hafsun. Durante uno de los ataques de Servando a la campiña de Córdoba, un poderoso ejército Omeya lo derrotó y le dio muerte en la batalla. Las tropas reales enviaron su cabeza a Córdoba. Según Ibn Hayyan, el *amir* ʻAbd Allah (888-912) ordenó la crucifixión del padre de Servando, que estaba preso en Córdoba y colocó la cabeza de Servando cerca del sitio de la crucifixión, de modo que sirviera de advertencia. Según el cronista esto convenció a muchos otros cristianos de no sublevarse contra la autoridad central.[128] Estos

126. Para mayores detalles al respecto véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.373-415. Marín-Guzmán, "Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of ʻUmar Ibn Hafsun", pp. 279-318.

127. Simonet, *Historia*, passim, especialmente pp.553-554. Lévi-Provençal, *España Musulmana*, pp.235-236. Para mayores detalles al respecto véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.327 ss.

128. Para mayores detalles acerca de todos estos acontecimientos véase: Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.92. Para la identificación de Poley con Aguilar véase: Reinhart Dozy, *Recherches sur l´histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leiden, 1881, Vol. II, p.307.

hechos dejan concluir que los cristianos durante esa época se insubordinaban contra la autoridad central aparentemente en números pequeños y en localidades específicas.

Por otro lado, el levantamiento de ‘Umar Ibn Hafsun que duró del 880 al 928, fue un claro ejemplo de la oposición por razones políticas y socio-económicas de los *muwalladun* contra las autoridades Omeyas. Los triunfos del rebelde ‘Umar Ibn Hafsun ante los ejércitos Omeyas le otorgaron fama y prestigio, al punto que un cronista lo describe de la siguiente manera:

> *Esta victoria trajo consigo un aumento en el prestigio y poder de ‘Umar Ibn Hafsun. También le dio (nuevas) alas a sus ambiciones de destruir el gobierno musulmán. ‘Umar Ibn Hafsun (fue entonces capaz de) manifestar abiertamente sus pérfidas intenciones.*[129]

El levantamiento se extendió entre la población en la provincia de Rayya (Málaga), generando la posibilidad de una revuelta general. La situación era aún más delicada debido a los odios, descontento y desconfianzas mutuos entre árabes, *muwalladun* y cristianos. Los temores aumentaron en gran medida y exacerbaron los otros problemas causados por las diferencias étnicas y religiosas. Cada grupo defendía sus doctrinas, intereses y religión de forma aún más radical.[130] Como lo afirma un cronista, las luchas eran tan intensas que se asemejaban a aquellas del tiempo de la *Jahiliyya*, cuando hubo constantes guerras internas y gran derrama-

También: Lévi-Provençal, *España Musulmana*, Vol. IV, pp. 235-236, donde asimismo refuta las interpretaciones de Simonet y Dozy sobre el papel protagónico de los cristianos en estos acontecimientos.

129. Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.51. Véase también: Roberto Marín-Guzmán, “Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus: a study of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun in the period of the amir ‘Abd Allah (888-912)”, en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, Número 4, 1994, pp.419-473, passim, en especial p.428, donde se muestran los numerosos casos en que el rebelde ‘Umar Ibn Hafsun juraba obediencia al *amir* y se sometía a sus mandatos, pero violaba sus promesas tan pronto como se le presentara la primera oportunidad. Estas son sin duda las razones por las cuales los cronistas, en especial Ibn Hayyan, se refieren al caudillo de Bobastro con esas palabras, y lo caracterizan como el más sagaz y el más serio peligro para la dinastía Omeya. Véanse también: Roberto Marín Guzmán, “The Rebel Fortresses in al-Andalus: the case of Bobastro”, en *Islamic Studies*, Vol. XLVI, Número 1, 2007, pp.41-71. Roberto Marín Guzmán, “Rebel Fortresses and local identity in ninth-century al-Andalus”, de próxima publicación en *Theory in Action*, (University of New York), 2011.

130. Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.51. Para mayores detalles véanse también: Marín-Guzmán, “Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus”, passim, en especial p.428. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.323-328.

miento de sangre. La violencia alcanzó entonces dimensiones extremas en las *kuwar* meridionales de al-Andalus durante esos años.[131]

Las cosas se complicaron aún más cuando, tal como explica Ibn Hayyan, algunos sectores pacíficos de la población se aliaron con los *muwalladun*. Desgraciadamente este cronista no provee ningún detalle sobre estos sectores de la población, lo que hace difícil conocer su origen étnico y social. A estos dos grupos ya aliados se sumaron los cristianos, de modo que todos se volvieron contra los árabes siguiendo las órdenes del caudillo *muwallad* 'Umar Ibn Hafsun.[132] Estos acontecimientos reflejan la enorme magnitud de las tensiones sociales y étnicas en al-Andalus. Los habitantes de otras áreas rehusaron sumarse a la insubordinación de los muladíes y permanecieron leales al gobierno central.[133]

A lo largo de la presencia árabe-musulmana en la Península Ibérica hubo muchas otras instancias de enfrentamientos e inclusive de persecuciones contra cristianos y judíos, como por ejemplo durante la época de las Ta'ifas en la Granada Zirí cuando el pueblo se levantó contra el dominio de la familia judía Ibn Nagrela.[134] También se pueden mencionar los incidentes de persecución contra judíos y cristianos durante la época Almorávide. De igual forma debemos señalar las discusiones ideológicas, como por ejemplo los ataques de Ibn Nagrela que inclusive escribió un ensayo contra el *Qur'an*, lo que molestó mucho a los musulmanes. Ibn Hazm le respondió y le refutó su ensayo.[135] Sin embargo, Ibn Hazm no fue el único en escribir refutaciones contra los cristianos y los judíos. Al respecto existen algunos manuscritos que se han preservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, cuya consulta se recomienda para profundizar en esta temática.

131. Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.52. Véanse también: Lévi-Provençal, *España Musulmana*, passim, en especial pp.200-202. Marín-Guzmán, "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus", passim, en especial p.428.
132. Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.52. Para mayores detalles véanse también: Lévi-Provençal, *España Musulmana*, passim, en especial pp.200-202. Marín-Guzmán, "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus", passim, en especial p.428. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.323-328.
133. Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.53 Para mayores detalles véanse también: Marín-Guzmán, "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus", passim, en especial p.428. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial p.324.
134. Para más información véanse: 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat al-Amir 'Abd Allah. Akhir Muluk Bani Ziri bi-Gharnata*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1955, passim, en especial pp.66-68. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial p.93.
135. Para más detalles véase: Emilio García Gómez, "Introducción" a la traducción al español de *Tawq al-Hamama. El Collar de la Paloma*, Madrid, 1971, pp.46-47.

Estos manuscritos son, primero el de ‘Abd Allah al-Katib, cuyo título desgraciadamente no se conservó, manuscrito número 4944, que es una clara refutación a las creencias cristianas y judías. También discute varios asuntos respecto de Ibrahim (Abraham), Isma‘il (Ismael), Musa (Moisés), y otros profetas. El segundo manuscrito es asimismo el número 4944, y contiene una refutación directa a las creencias cristianas sobre Jesús y el dogma de la Trinidad, así como a otras cuestiones relacionadas con la teología.[136] Todo esto es importante, pero de igual forma debemos tener presente que el Islam fue tolerante con judíos y cristianos en la Península Ibérica, como lo demuestra su participación intelectual y política en diversas instancias, como por ejemplo el judío Hasday Ibn Shaprut, médico de cabecera del califa ‘Abd al-Rahman III. Ibn Shaprut también fue embajador del califa ante la reina Tota de Navarra, quizá uno de los mayores ejemplos de convivencia de las tres religiones, donde un judío representaba en una misión diplomática a un califa musulmán ante una reina cristiana.[137] Hubo otros judíos que pudieron dar sus aportes culturales, como por ejemplo Maimónides e Ibn Gabirol, entre otros. Algunos cristianos asimismo pudieron destacarse debido a la tolerancia musulmana. Por ejemplo se puede mencionar, entre muchos otros casos, el de Abu al-Rabi‘, quien fue funcionario en la Granada Zirí en la época de las Ta’ifas.[138]

136. Para más detalles véase: Muhammad Ibn Yahya al-Sharif, *Kitab al-Kalam*, manuscrito número 5259, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Respecto del cristiano (*mozárabe*) Abu al-Rabi‘ las fuentes árabes contienen poca información, no obstante haber estado al servicio de la dinastía Zirí de Granada. Para más detalles véase: ‘Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat al-Amir ‘Abd Allah. Akhir Muluk Bani Ziri bi-Gharnata*, pp.66-68. Para más detalles acerca de los intelectuales y filósofos judíos y cristianos, véase: Jamal al-Din Abu Hasan ‘Ali Ibn Yusuf al-Kifti, *Kitab Ta’rikh al-Hukama*’, manuscrito número 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Existe otra copia de este manuscrito en La Real Biblioteca de El Escorial, número 1778. Véase el anónimo *Ta’rikh al-Hukama*’, manuscrito número 4889, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.202-203, respecto de varios filósofos judíos en al-Andalus, y pp.242-265. Respecto de Maimónides véase: pp.301-303. Para más detalles acerca de los filósofos cristianos véanse: pp.217 ss., pp.339-340, pp.344-345, p.381 y p.406. Sobre la labor intelectual de los judíos en la España Musulmana véanse: Pérez, *Historia de una Tragedia*, pp.14-19. Beinart, *Los Judíos de España*, pp.49-75.
137. Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.93-100. Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, pp.37-66.
138. Véanse: Ibn Yahya al-Sharif, *Kitab al-Kalam*, manuscrito número 5259, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. ‘Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat al-Amir ‘Abd Allah. Akhir Muluk Bani Ziri bi-Gharnata*, pp.66-68. También: Ibn Yusuf al-Kifti, *Kitab Ta’rikh al-Hukama*’, manuscrito número 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Véase el anónimo *Ta’rikh al-Hukama’*, manuscrito número 4889, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.202-203, pp.242-265, pp.301-303, pp.217 ss., pp.339-340, pp.344-345, p.381 y p.406. Pérez, *Historia de una Tragedia*, pp.14-19. Beinart, *Los Judíos de España*, pp.49-75.

La tolerancia del Islam hacia judíos y cristianos fue un hecho durante la presencia musulmana en la Península, pero tampoco debe exagerarse, pues la evidencia histórica prueba que hubo momentos de tensión, persecuciones y revueltas contra las autoridades musulmanas. La idea de que la convivencia fue siempre pacífica y armoniosa ha dado origen a otra leyenda o mito, que de igual forma debe discutirse en el estudio de la realidad histórica de la conquista y presencia árabe-musulmana en la Península Ibérica.

Conclusión

De lo explicado en este ensayo es posible llegar a muchas conclusiones. Sin embargo, a continuación se enumeran las más importantes.

1. Las fuentes árabes contienen numerosas y detalladas descripciones de la conquista árabe-musulmana de la Península Ibérica. Sin embargo, existen profundas diferencias entre muchas de ellas, así como contradicciones e insondables divergencias. En este ensayo se mostraron algunas de esas diferencias, tanto en las batallas, en los tesoros capturados, en los números de los soldados de los ejércitos, entre otros muchos problemas, como el analizado de si Tariq bn Ziyad y Musa Ibn Nusayr llegaron a la corte del califa al-Walid I, o si fue en cambio que rindieron cuentas ante el califa Sulayman.

2. En este ensayo se explicaron las numerosas leyendas existentes en torno a la conquista de al-Andalus, y se interpretaron con el propósito de explicar las realidades históricas que se esconden detrás de cada leyenda. En las diversas fuentes árabes se describen todas esas historias como verídicas y como hechos históricos fidedignos. Los cronistas narraron esas descripciones sin preguntarse si eran leyendas. Las presentan como realidades históricas.

3. Otro problema que tienen las fuentes árabes es el concerniente a la exageración en las descripciones de los tesoros capturados como botín de guerra (*ghanima*). Los cronistas señalan, sin cuestionar, las dimensiones de los tesoros, en cuenta la existencia de la mesa de Salomón, como se explicó en este ensayo. Con frecuencia los cronistas posteriores repiten los mismos errores y exageraciones.

Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.93-100. Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp.37-66.

Quizá la razón de estas exageraciones era para mostrar la importancia de las zonas conquistadas y las riquezas adquiridas para bien del Islam y de los valientes soldados que las capturaron. Es comprensible el impacto psicológico que estas descripciones pueden tener entre las tribus árabes para que mantengan viva la llama del valor y emprender nuevas conquistas que les traerán grandes beneficios en lo particular y enormes ganancias para el Estado.

4. Las fuentes árabes señalan repetidamente que todos los tesoros conquistados debían repartirse entre los participantes en las guerras de conquista, con excepción de la quinta parte que se reservaba al Estado. Los líderes militares deseaban controlar todos los tesoros; en otras palabras, que nadie robara nada, para enviar al califa lo que correspondía al Estado Islámico. El *Amir al-Mu'minin* a su vez exigía que todo llegara puntualmente a su destino oficial. La leyenda de la mesa de Salomón y lo referido de que Tariq arrancó una pata que conservó en su poder, nos revela que los mecanismos de control de las riquezas capturadas tal vez no eran tan eficientes. La leyenda muestra que había grandes fallas.

5. Otro problema evidente en las fuentes árabes es el referente a las rutas que siguieron los ejércitos musulmanes en la conquista de al-Andalus. En las diversas obras hay rutas diferentes, el orden de la conquista de las ciudades y aldeas no es el mismo en todas ellas, lo que prueba las enormes contradicciones en las crónicas árabes de conquista. En este ensayo también se discutió y refutó la idea que algunos académicos han señalado de que los árabes no conquistaron la Península Ibérica, sino que lo que se dio fue una convivencia. Aparte de la discusión que se desarrolló en este trabajo respecto de la convivencia, la refutación de que no hubo una conquista de al-Andalus, requería de mayores detalles, como explicamos en este ensayo. La conquista se dio y las fuentes, tanto árabes como cristianas, la describen. La conquista se manifestó en la imposición de tributos, en especial el *jizya* sobre las poblaciones sometidas y que conservaban su religión, cristiana o judía. Para ello se desarrolló, siguiendo el modelo trazado en las conquistas del Mashriq, el sistema de la *dhimma*. La nueva distribución de las tierras que impusieron los árabes dominantes, los diversos impuestos, y las monedas que se acuñaron todos forman la evidencia de que hubo una conquista, una imposición. La escasez de una prueba material que discuten los académicos que niegan la existencia de una conquista, se puede mostrar también en los tratados de paz, en los tributos impuestos, en la acuñación de moneda y posteriormente también en la construcción de la gran mezquita de Córdoba hacia el año 780 en adelante.

6. La Batalla de Covadonga dio origen a la leyenda de que la Virgen se aparecía con un grupo de ángeles en cada enfrentamiento con los musulmanes. El apoyo que creían los cristianos tener con esa intervención divina les sirvió desde el punto de vista psicológico, lo que posteriormente les llevó a desarrollar el mito

de la presencia de Santiago Mata Moros en las luchas contra los musulmanes. En este ensayo se discutió lo referente a la idea difundida por un número de historiadores románticos españoles de que la Batalla de Covadonga marcó el inicio de la *Reconquista*. Se explicó oportunamente que esto es un error, pues la *Reconquista*, como *Cruzada* contra los musulmanes, se desarrolló a partir del siglo XI y no antes. Desde ese siglo en adelante se conformó la *Reconquista* como ideología a raíz de la intervención del papa, el apoyo de ejércitos extranjeros y el papel que desempañaron las órdenes religiosas de Cluny y del Císter.

7. El llamado que recibieron Tariq y Musa de viajar a Damasco a rendir cuentas de las campañas de conquista y de los tesoros capturados, nos muestra la política administrativa de la época. El califa destituyó a ambos líderes militares de sus posiciones castrenses y de su participación en la administración política de al-Andalus. Estos dos asuntos muestran los posibles temores del califa de que algunos de sus funcionarios, sobre todo aquellos ubicados en las provincias más alejadas de Damasco, podrían rebelarse contra la autoridad central e inclusive independizarse y administrar para beneficio propio esas lejanas tierras. En medio de todo esto las rivalidades entre las tribus árabes, las disputas entre familias, clanes y tribus jugaron un relevante papel en todas las latitudes hacia las que se dirigieron y asentaron las tribus árabes, como se explicó con algún detalle en este ensayo.

8. La política administrativa que desarrollaron los Omeyas en la Península Ibérica estimuló la conversión masiva al Islam, con lo cual, ya para el siglo X la gran mayoría de los musulmanes en al-Andalus era de origen *muwallad* o converso. Los árabes seguían en el poder, pero eran una minoría. La poca representación que otorgaron los árabes a los *muwalladun*, con el propósito de mantenerse en el poder, así como las injusticias en el reparto de las tierras y las otras riquezas, generaron constantes protestas sociales y levantamientos, en especial de los *muwalladun* contra los Omeyas gobernantes. La revuelta más importante, pero no la única, fue la ‘Umar Ibn Hafsun que duró, con la continuación que le dieron sus hijos tras su muerte, del año 880 al 928. Estas protestas populares y levantamientos prueban la existencia de las injusticias sociales y la poca participación administrativa de los *muwalladun*, situación que va a cambiar con el califa ‘Abd al-Rahman III (*amir* del 912 al 928 y califa del 929 al 961). Estos últimos asuntos nos permiten obtener un panorama general de toda esta situación por lo menos hasta el siglo X.

Camino del Atlántico: lo advierte Ibn Jaldún*



María Jesús Viguera Molins
Universidad Complutense de Madrid
España

Ibn Jaldún y las Canarias

Tras varias introducciones, el gran historiador Ibn Jaldún (Túnez, -El Cairo, 1406) abre sus inagotables "Prolegómenos" a su "Historia universal", tantas veces editados y traducidos,[1] tratando en su primer capítulo, y de forma global, sobre la civilización humana, y enseguida tiene el acierto de establecer el marco geográfico en que las civilizaciones se desarrollan, a través de una interesante descripción física que empieza por asentar cómo:

> *"en los libros de los sabios que han considerado la situación del mundo se explica que la forma de la Tierra es esférica y que está circundada por el elemento del agua.... la porción de Tierra de la cual se ha retirado el agua es la mitad de la superficie del globo, circular y rodeado completamente por ese elemento del agua, un mar llamado 'el mar circundante'..."*.

* Este artículo reproduce, con autorización de la autora, el publicado en *Ibn Jaldún*. *El Mediterráneo en el siglo XIV*, coord. científica Mª. J. Viguera Molins, Sevilla-Granada, Fundación J.M. Lara y El Legado Andalusí, 2006, 50-55. [ISBN 84-96556-31-X y 84-96395-17-0].

1. Véanse por ejemplo la edición crítica por A. Cheddadi, Rabat, Témara, 2005; 3 y 5 vols.; y las traducciones: por J. Feres: *Introducción a la historia universal, México*, Fondo de Cultura Económica, 1977; reimpr. post. 1997; y por A. Cheddadi: *Le Livre des exemples. I : Autobiographie. Muqaddima*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 2002.

Siguiendo su reseña de tierras y mares, Ibn Jaldún llega al poco a contar cómo es la primera de las siete partes o 'climas' del mundo, y, desde el Oeste, comienza con las Islas Canarias o 'Eternas', sobre las que indica:

> *"en este clima, hacia Occidente, se encuentran las Islas Eternas, tomadas por Tolomeo como punto de partida para contar las longitudes. Están situadas en el Atlántico, lejos de la tierra firme que forma parte del mismo clima. Es un grupo de numerosas islas, de las cuales las mayores y mejor conocidas son tres. Se dice que están habitadas. De acuerdo con lo que hemos oído, algunos buques de los francos han tocado estas islas a mediados de este siglo y han atacado a sus habitantes. Los francos se apoderaron del botín y se llevaron prisioneros, que, en parte, han vendido en las costas de Marruecos. Los cautivos pasaron al servicio del Sultán, y cuando hubieron aprendido la lengua árabe dieron detalles sobre su isla. Sus habitantes, dicen, trabajan la tierra con cuernos para sembrarla, ya que desconocen el hierro; se alimentan de cebada; sus rebaños se componen de cabras, y combaten con piedras. Su única práctica religiosa consiste en inclinarse ante el Sol naciente. No conocen religión alguna y jamás han ido misioneros a predicarles.*
>
> *Únicamente por azar se llega a las islas Eternas, puesto que jamás se va ex profeso. En efecto: los buques que navegan por el mar sólo pueden avanzar con la ayuda de los vientos y los marineros necesitan conocer los puntos desde donde soplan los distintos vientos y saber a qué país se puede llegar cuando únicamente se sigue el curso de uno de ellos. Si éste es variable y se sabe el lugar al que se quiere ir siguiendo la línea recta, se orientan las velas según la corriente de aire, dándoles la inclinación necesaria para hacer andar el navío. Todo eso se hace de acuerdo con unas reglas bien conocidas por los marineros y navegantes duchos en los procedimientos de la navegación.*
>
> *Todas las localidades situadas en las dos orillas del mar Mediterráneo se encuentran dibujadas en una hoja, de acuerdo con su verdadera forma y la disposición que tienen junto al borde del mar. Los puntos desde donde soplan los vientos y las distintas direcciones que siguen están también indicadas en esta hoja, a la que se llama compás, y constituye la guía a la que se confían los marineros en sus viajes. Este recurso no existe cuando se trata del Atlántico, razón por la cual los navegantes no se atreven a lanzarse océano adentro, puesto que si perdiesen de vista sus costas no sabrían cómo volver al punto de partida. Y todo ello sin contar los vapores que se condensan en la atmósfera y en la superficie de este mar, que impiden el avance de los buques. A esos vapores, dada su lejanía, no los*

> *alcanzan ni los disipan los rayos de sol que se reflejan en la superficie de la tierra. Por eso es difícil alcanzar esas islas y prácticamente imposible saber algo sobre ellas”*.

Juan Vernet, en su gran estudio “Textos árabes de viajes por el Atlántico”[2] incluye la traducción suya –que ahora reproducimos– de este pasaje de Ibn Jaldún, y lo sitúa en la serie de fuentes árabes que, con más o menos extensión y calidad o repetición informativa, tratan sobre diversos y singulares recorridos atlánticos medievales, desde el siglo IX al XIV. Entre todas esas fuentes, Vernet comenta con toda razón la singularidad de las referencias ofrecidas por Ibn Jaldún, y, como experto en historia de la navegación, advierte que este eximio historiador debe referirse a alguna carta náutica de fines del siglo XIII, pues “el compás o carta náutica era conocido por los árabes como mínimo desde 1330, y en ellas figuraban las costas atlánticas desde Irlanda e Inglaterra hasta Mazagán”.

Ibn Jaldún, en su citado texto, creo que refleja con nitidez su captación del cambio que trajo el siglo XIV en cuanto a la soltura de la navegación atlántica: parece bien consciente de una situación tradicional de dificultad navegadora Atlántico adentro y, de modo empírico, nos ofrece las primeras noticias medievales de cierta consideración y realismo, directamente transferidas sobre los habitantes de alguna de las Canarias, a través del contacto inmediato entre unas gentes a las que de forma genérica denomina “francos” (es decir, europeos en general; y que, enseguida veremos, se trata en concreto de genoveses) y entre algunos habitantes de tales Islas, cuyos más conspicuos, y por tanto chocantes, rasgos recuerda, porque ellos mismos los personificaban y los contaron, cuando llevados al Magreb aprendieron el árabe. Por tanto, esta experiencia directa y realista sustituye fantasías habituales en los islarios.[3]

al-Maqrizi transmite la noticia de Ibn Jaldún

La advertencia comparativa de Ibn Jaldún entre las desarrolladas posibilidades de la navegación mediterránea y las dificultades de la atlántica está ya a un paso de reclamar, y por tanto de prever, la extensión a la segunda de los adelantos náuticos aplicados a la primera. Pero, antes de seguir con otros comentarios,

2. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 1971, reprod. en: *De Abd al-Rahman I a Isabel II*, Barcelona, 1989, 197-223.
3. M. Delgado Pérez, *Lo real y lo maravilloso en la ecúmene del siglo XIII. Las islas en el Athar al-bilad de al-Qazwini*, Sevilla, 2003.

presentaré un texto de al-Maqrizi transmitiendo también la inolvidable impresión que el episodio ocurrido entre los genoveses y las Canarias debió causar a la Corte magrebí, ante la cual lo narraron sus mismos protagonistas.

El historiador egipcio al-Maqrizi (El Cairo, 1364-1442) fue uno de los más directos discípulos de Ibn Jaldún en Oriente. Muchas de sus obras quedaron impregnadas de la profundidad del genio del maestro, de quien incluso retransmite en directo noticias y datos de diverso tipo. Así ocurre, precisamente, con ese famoso suceso de las Canarias, sobre el cual al-Maqrizi apuntó precisiones interesantes, y, sobre todo, lo resalta colocándolo dentro de la propia biografía que el autor egipcio, en su diccionario biográfico *Durar al-uqud*, dedica a Ibn Jaldún, como reflejando así la trascendencia que ambos concedieron al suceso:[4]

*"nos contó Abu Zayd [Ibn Jaldún] que alrededor del año 740 [de la Hégira = julio 1339-junio 1340] llegó el sultán de los Meriníes, Abu l-Hasan, a Ceuta, y hasta él cruzaron un grupo de genoveses en dos galeras por el mar. Le informaron cómo habían partido de Génova, tras disponer provisiones para dos años, y marchado por el mar [Atlántico] queriendo abarcar el conocimiento de lo que en él había y circunvalar lo que rodea la tierra habitada. [Yendo] por él pasaron por las Islas Canarias (*al-yuzur al-jalidat = *las islas eternas): sus pobladores iban desnudos, desconociendo los vestidos que la gente conoce y tapando mínimamente sus vergüenzas. Cuando desembarcaron en esta isla (*sic*), saliéronles al paso sus pobladores para expulsarles, pero no resistieron las flechas y huyeron ante ellos. Ellos, los genoveses, dominaron la isla y examinaron qué riquezas había, sin hallar más animal que cabras, y que [los nativos] araban la tierra con cuernos de cabra para sembrar cebada, único alimento cerealístico que tienen. No conocen las armas, sólo tiran piedras; dan vuelta al adversario y le arrojan de prisa las piedras. Cuando aparece el sol por el confín del Este, ante él se prosternan.*

Al no encontrarles ni riquezas ni vestidos, [los genoveses] se aprovisionaron de su agua, apresaron a algunos y partieron. Siguieron por el mar, hasta casi agotárseles la provisión de agua, y, careciendo de su abastecimiento y temiendo morir, regresaron a la aguada más próxima atrás dejada; se abastecieron y volvieron, mas ya no se alejaron de tierra sino en distancia retornable.

4. M. J. Viguera Molins, "Eco árabe de un viaje genovés a las Islas Canarias antes de 1340", *Medievalismo*, 2 (1992), 257-258,

> *Añadía [Ibn Jaldún] que el sultán Abu Salim les pidió [a los genoveses] entonces algunos cautivos de las Islas, y le hicieron presente de dos hombres, a quienes puso con su servidumbre para que aprendieran la lengua árabe, y así contaron cosas de su situación y decían que las gentes de aquellas Islas nunca supieron del Islam ni tuvieron de él referencia ninguna".*

Es muy interesante este pasaje de al-Maqrizi, puesto en valor por Abd al-Rahman Tazi en su "Historia diplomática de Marruecos desde tiempos remotos hasta hoy",[5] pues precisa algunas circunstancias concretas que Ibn Jaldún no llegó a poner por escrito en sus "Prolegómenos", donde buscaría una generalización más representativa del hecho. Pero sí que refirió, de palabra, tales detalles a su discípulo, permitiéndonos a través de las indicaciones del segundo encuadrar mejor la noticia y, desde luego, comprender su impacto en Ibn Jaldún, que la refirió por escrito y de palabra.

Gracias a los pormenores cronológicos transmitidos por al-Maqrizi, con el año y la referencia a un Sultán, Abu l-Hasan, que reinó entre 1331 y 1348, esa expedición de genoveses -según precisa al-Maqrizi- puede ser relacionada con la que realizó Lancellotto o Lanzarotto Malocello, quizás en 1336, cuyo nombre pasó a denominar una de las islas, según aparece en el portulano de Dulcert, en 1339: "insula de Lanzarotus Marocelus", y señalada allí por una bandera genovesa.[6]

Otros comentarios

Dice Ibn Jaldún, en su primer citado pasaje: "los francos han tocado estas islas a mediados de este siglo", es decir del siglo VIII de la Hégira, correspondiente a mediados también del siglo XIV de nuestra Era. Ese viaje de los genoveses ocurre pues alrededor de 1340, e Ibn Jaldún no había cumplido aún diez años... pero Ibn Jaldún entra en contacto con el sultán Abu l-Hasan y los Meriníes del Magreb cuando éstos emprenden la campaña de Túnez, desde la primavera de 1347 hasta diciembre de 1349, y es entonces, seguramente, cuando se entera del famoso desembarco genovés en una de las Canarias. Es posible, si no, que Ibn Jaldún tuviera conocimiento del suceso cuando ya está instalado en la capital meriní de Fez, a partir de 1354, o a través del sultán Abu Salim, gran amigo y protector

5. *al-Tarij al-diblumasi li-l-Magrib*, Rabat, 1986-1989, VI, 116-117.
6. P. F. Simbula, "Apertura de las rutas comerciales de las flotas italianas hacia el Atlántico", en A. Malpica (ed.), *Navegación marítima del Mediterráneo al Atlántico*, Granada, 2001, 209-258.

de Ibn Jaldún, que le sirvió en el Magreb durante su reinado entre 1359-1361. Precisamente, este Abu Salim aparece mencionado en el relato por al-Maqrizi del suceso: era entonces, alrededor de 1340, un joven príncipe, que acompañaría a su padre el sultán Abu l-Hasan en la audiencia de los genoveses, y es quien les solicita quedarse con “algunos cautivos de las Islas”, que luego informarán sobre su tierra y costumbres.

Le viniera por donde le viniera a Ibn Jaldún la noticia de los genoveses en las Canarias, y de cómo informaron sobre ello al sultán del Magreb, no deja de ser un suceso ocurrido en el Occidente en la primera mitad del siglo XIV, cuyo recuerdo el extraordinario historiador mantuvo con viveza y no deja de plasmarlo por escrito en la *Muqaddima* de su “Historia Universal”, comenzada a redactar desde 1375 y ultimada 30 años después. Y el recuerdo de aquel suceso le impresiona, además, tanto como para referirlo oralmente cuando se instala en Egipto, desde 1382.

Sobre todo, resaltemos que Ibn Jaldún sabe, según el pasaje también antes citado de sus “Prolegómenos” que “la forma de la Tierra es esférica y que está circundada por el elemento del agua”, de modo que él mismo podía darse completa cuenta de la trascendencia que tenía adentrarse en el Atlántico, y por tanto calcula perfectamente lo que, en este caso los genoveses, hacen cuando se internan en este Océano, precisamente, según ellos mismos manifiestan “queriendo abarcar el conocimiento de lo que en él había y circunvalar lo que rodea la tierra habitada”, que son las palabras que al-Maqrizi transmite de boca del mismo Ibn Jaldún.

De este modo, pues, este historiador genial será uno más de los grandes espíritus de su tiempo que captan la trascendencia de aquellos inicios del tránsito -ya desde el siglo XIV habitual, y no como hasta entonces ocasional- por el Atlántico, equiparándose en saberlo y en comentarlo no sólo a las gentes habituales del mar, viajeros y autores de portulanos como Dulcert, el primero que representará dos de las Canarias, sino a ingenios como Petrarca y Boccaccio, que también en la segunda mitad de aquel mismo siglo XIV se nos muestran fascinados por advertir que la realidad de las arribadas a Canarias representa la apertura de una vía nueva para empezar a rodear el Mundo.

El relato de Ibn Jaldún nos testimonia así mismo sobre aquellos iniciales encuentros entre la hasta entonces, y desde la Antigüedad, aislada civilización primitiva y la tardomedieval que refleja su noticia, aspecto que el conjunto de la investigación moderna sobre las Canarias constata, y que recientemente vuelve a abordar David Abulafia en su artículo “Neolithic meets medieval: first encounters in the Canary Islands”, en su libro de 2002, editado en colaboración con N. Berend, *Medieval Frontiers. Concepts and Practices*.

Con toda razón resaltó E. Serra Ráfols, en su artículo sobre “Los árabes y las

Canarias prehispánicas",[7] que las líneas magistrales dedicadas por Ibn Jaldún a estas islas (¡aunque este gran especialista no conoció el texto complementario transmitido por al-Maqrizi!) son "más valiosas en su brevedad que todo lo dicho de ellas por la literatura greco-latina y la oriental juntas" y que "la sencilla veracidad de esta noticia salta a la vista. Apenas hace falta insistir en que los cinco rasgos de costumbres canarias recogidos de los dichos de los cautivos del Sultán son tan típicos, que sólo un consumado etnólogo avant la lettre como Ibn Jaldún es capaz de darnos tanto en tan pocas palabras".

Y la noticia de Ibn Jaldún sirve para apuntalar la importancia del siglo XIV en el llamado "redescubrimiento" de las Canarias, y sobre otros aspectos de la historia del archipiélago, objeto desde hace unos años de un interés renovado, como expone Marcos Martínez en su libro *Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento*;[8] también J. Onrubia-Pintado en su artículo "Canaries" de la *Encyclopédie berbère*; y sobre relaciones, como las planteadas en las Actas: *Marruecos y Canarias. Miradas cruzadas*.[9] Y sirve la referencia de Ibn Jaldún a la historia del Atlántico, también con nuevas aportaciones como la de Christophe Picard, *L'Océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade*.[10] Y sirve su referencia a la historia de la navegación atlántica, cuyos principales textos árabes ha recordado Lutf Allah Qari en su contribución al Seminario "Al-Andalus. Centuries of vicissitudes and accomplishments",[11] y algunas ponencias de las Actas: *Le Maroc et l'Atlantique*.[12] En este repaso bibliográfico debo limitarme a indicar algunas contribuciones recientes,[13] entre un mar de publicaciones.

En suma: que el suceso por Ibn Jaldún escrito y contado verbalmente, en dos noticias paralelas y complementarias, contiene en sus reflejos textuales una serie de pistas sobre la trascendencia del camino del Atlántico, que desde su siglo XIV se emprende sistemáticamente, resultando una de las características decisivas de entonces, bien advertido por ese genial historiador, que nunca olvidó los principales y extraordinarios detalles que alcanzó a saber acerca de una de sus etapas: las islas Canarias.

7. Revista de Historia, 86-87 (1949), 161-177.
8. Tenerife, 1996.
9. Agadir, 2000.
10. París, 1997.
11. Riad, 1996, II, 475-507.
12. Rabat, 1992.
13. Maravillas Aguiar Aguilar, "La mención de las Islas Canarias en el Tasawwuf ilà riyal al-tasawuf de Ibn al-Zayyat al-Tadili (primera mitad siglo VII/XIII)", *Sacrum arabo-semiticum: homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario*, Zaragoza, 2005, 71-78

2

TERRITORIO, ECONOMÍA, SOCIEDAD Y RELACIONES INTERNACIONALES

La gestión de las ciudades en al-Andalus*



Christine Mazzoli-Guintard
Université de Nantes
Francia

Debemos a André Raymond (1925-2011) la genial demostración de la existencia de una ciudad árabe tradicional que sigue las mismas reglas de funcionamiento;[1] este sistema urbano, que opera del siglo XVI al XIX, se fundamenta en el papel de las autoridades políticas, del *waqf* y de varias comunidades que organizan la vida profesional y privada de los que viven en la ciudad:

> « la intervención de los poderes políticos, central (gobierno del sultán) o local (pachas y grupo dirigente), más importante de lo que se suele pensar, la actividad de gremios especializados pagados por los usuarios, la participación de los *waqf* (o habices) se compaginaron para permitir el funcionamiento de las ciudades grandes, en ausencia de una verdadera ʽadministración' urbana y de verdaderos ʽservicios municipales'. En cada

* Artículo Inédito

1. El estudio de El Cairo (A. Raymond, « Problèmes urbains et urbanisme au Caire aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Colloque international sur l'histoire du Caire*, El Cairo, 1972, p. 353-372), ampliado a todas las ciudades grandes de época otomana, puso en evidencia las modalidades de gestión de la ciudad: A. Raymond, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, París, 1985, p. 118-167 y « Ville musulmane, ville arabe: mythes orientalistes et recherches récentes », *Panoramas urbains, Situation de l'histoire des villes* (J.-L. Biget y J.-Cl. Hervé coord.), París, 1995, p. 309-336. Sobre el contexto de la instalación de la administración otomana en las ciudades árabes, *Études sur les villes du Proche-Orient XVIe XIXe siècle, Hommage à André Raymond*, B. Marino coord., Damasco, 2001.

uno de los ejemplos citados, la mezcla del impulso de las autoridades, de la acción individual y del mecenazgo religioso contribuyó a formar un sistema privado de homogeneidad y existencia jurídica, pero relativamente eficaz».[2]

Existe, pues, en época otomana y en el mundo árabe, una ciudad «cuyas características reflejan la fuerza del sello musulmán, el vigor de las influencias mediterráneas, pero también, evidentemente, las necesidades funcionales inherentes a cada sistema urbano [...] también es verdad, advertía André Raymond, que resulta difícil, en el estado actual de la investigación, definir la eventual originalidad de tal sistema, en la medida en que nuestros conocimientos no permiten presentar sus orígenes y formación».[3] Sería necesario, añadía André Raymond, conocer los antecedentes árabes de la ciudad árabo-musulmana a través del estudio de las ciudades de Arabia ante-islámica, de las de Siria entre Antigüedad e Islam o también de las primeras ciudades-campamentos, Kūfa (638) o Fusṭāṭ (642). Sobre todas estas ciudades, las investigaciones han proporcionado poco a poco datos nuevos acerca del tiempo de la formación, cuando nacen las ciudades gentilicias;[4] sin embargo, la gran ciudad árabe de los orígenes sigue escapándosenos, porque su hito esencial, Damasco omeya, no se puede conocer.[5]

Para enfocar la originalidad del sistema urbano representado por la ciudad árabe, también se pueden observar las modalidades de regulación empleadas por las más grandes ciudades de al-Andalus, sus capitales succesivas, Córdoba, Sevilla y Granada, sobre las cuales ha dado muchísimos resultados la investigación:[6]

2. A. Raymond, *Grandes villes arabes, op. cit*., p. 167.
3. A. Raymond, «Ville musulmane, ville arabe», *op. cit*., p. 334.
4. Las fructíferas reflexiones de los años 1980 (H. Kennedy, «From polis to madīna: urban change in Late Antique and Early islamic Syria», *Past and Present*, 106, 1985, p. 3-27; H. Djaït, *Al-Kūfa, Naissance de la ville islamique*, París, 1986; W. B. Kubiak, *Al-Fusṭāṭ. Its foundation and Early Urban Development*, El Cairo, 1987) prosiguieron en los decenios siguientes (R.-P. Gayraud, «Fostat: évolution d'une capitale arabe du VIIe au XIIe siècle d'après les fouilles d'Istabl `Antar», *Colloque international d'archéologie islamique*, R.-P. Gayraud ed., El Cairo, 1998, p. 435-460 ; H. Kennedy, «Inherited cities», *The city in the Islamic world*, S. K. Jayyusi ed., Leiden-Boston, 2008, p. 53-64) y se ampliaron al mundo ibérico (S. Gutiérrez Lloret, «Madīnat Iyyuh y la destrucción del espacio urbano en la Alta Edad Media», *Castrum 8*, Madrid, 2008, p. 199-222; M. Alba, S. Feijoo y B. Franco, «Mérida islámica (s. VIII-IX): el proceso de transformación de la ciudad tardo-antigua en una medina», *Xelb*, 9, 2009, p. 191-228).
5. Sobre Damasco, Th. Bianquis, «Damas», *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, J.-Cl. Garcin dir., Roma, 2000, p. 37-55.
6. Aunque las preocupaciones por el sistema de regulación de la ciudad resultan marginales, incluso en estudios recientes. Sobre Córdoba: M. Acién Almansa y A. Vallejo Triano, «Cordoue»,

a través de ellas aparece un momento de la gran ciudad del mundo árabe, el del periodo tradicionalmente llamado 'Edad Media', ahora puesto en tela de juicio.[7] Este momento, para la historia urbana del mundo árabo-musulmán, precede el tiempo de la ciudad tradicional –la de las ciudades otomanas de A. Raymond– y consiste en el tiempo de la ciudad califal y en el de la ciudad con alcazaba. Propuso en efecto J.-Cl. Garcin dividir en cuatro etapas el tiempo islámico de la historia urbana del Mediterráneo: las ciudades gentilicias (siglo VII y primera mitad del siglo VIII); las ciudades califales (segunda mitad del siglo VIII-siglo X); las ciudades con alcazaba (siglo XI-XIV); las ciudades tradicionales (siglos XV-XVIII).[8] Esta cronología, propuesta para el mundo musulmán en general, fue elaborada a partir de datos del Mediterráneo oriental, en particular Egipto, que está en el centro de los trabajos de J.-Cl. Garcin; me parece necesario adaptarla a las realidades urbanas del Occidente musulmán en general y de al-Andalus en particular: el tiempo de la ciudad califal, ilustrado por Córdoba-Madīnat al-Zahrā', pertenece al siglo X, mientras el de la ciudad con alcazaba, desde las capitales de *taifas* hasta Granada nazarí, corresponde a los siglos XI-XV.

Para buscar los antecedentes de la ciudad árabe tradicional, se examinarán tres aspectos del sistema de regulación de las grandes ciudades de al-Andalus, los papeles respectivos de las autoridades políticas, de las comunidades religiosas y profesionales, de las comunidades de barrio. En efecto, sólo las ciudades grandes permiten entrar en el sistema de gestión de las ciudades andalusíes: de las

Grandes villes méditerranéennes, *op. cit*., p. 117-134; Chr. Mazzoli-Guintard, *Vivre à Cordoue au Moyen Âge, Solidarités citadines en terre d'Islam aux Xe-XIe siècles*, Rennes, 2003. Sobre Sevilla: R. Valencia Rodríguez, *Sevilla musulmana hasta la caída del califato*, Madrid, 1988; M. Valor Piechotta, *La arquitectura militar y palatina en la Sevilla almohade*, Sevilla, 1991. Sobre Granada: R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides*, Paris, 1973 (nueva ed. actualizada, París, 1990); A. Malpica Cuello, *Granada, ciudad islámica. Mitos y realidades*, Granada, 2000 y *La Alhambra de Granada, un estudio arqueológico*, Granada, 2002.

7. Sobre las críticas acerca del tradicional medioevo, A. Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain, Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle?*, París, 2001, p. 232: «la homogeneidad global de los siglos V-XVII, que se oponen tanto al sistema de la *ciuitas* como al de la Europa contemporánea, es el fundamento de todo intento para sacar la historia medieval de su estancamiento». Sobre el largo medioevo tan querido por J. Le Goff, veánse las interesantes sugerencias de J. Morsel (con la colaboración de Chr. Ducourtieux), *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat…Réflexions sur les finalités de l'Histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'Histoire s'interrogent,* París, 2007, p. 28-31.
8. J.-Cl. Garcin, «Le moment islamique (VIIe-XVIIIe siècles)», *Mégapoles méditerranéennes*, Cl. Nicolet, R. Ilbert y J.-Ch. Depaule dir., París-Roma, 2000, p. 90-103. La ciudad tradicional, que nace en el siglo XV según J.-Cl. Garcin con los trastornos demográficos y la expansión de los otomanos, aparece en el siglo XVI según A. Raymond.

ciudades pequeñas como Maŷrīṭ, no conocemos más que uno de los actores de la gestión de la ciudad, las autoridades, representadas por el gobernador y el cadí.[9]

1. La intervencion de las autoridades politicas

La autoridad política presente en las ciudades es ya soberana –el califa omeya en Córdoba, el sultán nazarí en Granada–, ya delegada –el *sayyid* de Sevilla en nombre del califa almohade de Marrakech–. El espacio desde el cual la autoridad política ejerce su poder sobre la ciudad tiene la misma característica, una propensión a dejar el centro urbano, lo que lleva a un desplazamiento del espacio sultaní hacia el exterior de la ciudad y a la aparición de otra ciudad al lado de la ciudad ʿcivil'. El aislamiento del espacio sultaní, que aparece poco a poco, empieza en al-Andalus con la construcción de Madīnat al-Zahrā', a partir de 936:[10] en la ciudad palatina está la residencia del califa, pero sigue en uso el antiguo Alcázar cordobés, donde también mora el califa según su capricho.[11] A partir del siglo XI, el centro político se aleja nítidamente de la ciudad, cuando instalan los reyes de taifas la sede de su autoridad en alcazabas apartadas del núcleo urbano.[12] En época almohade, las alcazabas se convierten en entidades autónomas y, en Sevilla, el espacio sultaní duplica su superficie y se extiende hasta la muralla urbana.[13] Por fin, en la capital del reino nazarí, la Alhambra se ha convertido en una verdadera ciudad por encima de Granada, con una alcazaba dotada de su propio barrio residencial, con un espacio palatino y una ciudad ʿcivil'.[14] Este aislamiento tiene un propósito claro: mantener seguro el espacio del poder, aislado así de la ciudad ʿautóctona', y disponer del espacio suficiente para albergar y ejercitar las tropas.[15] Es, pues, una autoridad política cada vez más aislada de la ciudad que interviene

9. Chr. Mazzoli-Guintard, *Madrid, petite ville de l'Islam médiéval (IXe-XXIe siècles)*, Rennes, 2009, p. 114-122 ; trad.: *Madrid, pequeña ciudad de al-Andalus (ss. IX-XXI)*, Madrid, 2011, p. 120-129.
10. A. Vallejo Triano, *La ciudad califal de Madinat al-Zahra, Arqueología de su arquitectura*, Córdoba, 2010.
11. Chr. Mazzoli-Guintard, «Remarques sur le fonctionnement d'une capitale à double polarité: Madinat al-Zahra' - Cordoue», *Al-Qanṭara*, XVIII, 1997/1, p. 43-64.
12. Chr. Mazzoli-Guintard, «La citadelle urbaine de l'émirat aux taifas: formes, espaces, fonctions (al-Andalus, VIIIe-XIe siècles)», *Château et ville (Périgueux, 28-30 septembre 2001)*, A.-M. Cocula y M. Combet eds., Burdeos, 2002, p. 11-33.
13. M. Á. Tabales Rodríguez, *El Alcázar de Sevilla. Primeros resultados sobre estratigrafía y evolución constructiva*, Sevilla, 2002.
14. Un balance de los trabajos recientes sobre la Alhambra se puede encontrar en Ma E. Díez Jorge ed., *La Alhambra y el Generalife. Guía histórico-artística*, Granada, 2006.
15. En la Alhambra, un espacio sin construir entre la alcazaba y la zona palatina pudo desempeñar

en la gestión de ésta, ya directamente, ya por agentes que de ella dependen, a fin de mantener el orden o cuidar el marco de vida de la ciudad.

1-1. El mantenimiento del orden

En esas ciudades, velan por el mantenimiento del orden instituciones de policía y justicia, vinculadas al poder político; de sobra conocidas, basta con recordar sus principales características. Las instituciones de policía, la *šurṭa*, son muy complejas, ya que unen poder represivo y judicial; sus agentes aplican sanciones distintas según el delito y, sin duda, el grupo social del culpable. En Córdoba, la policía consta de tres categorías, interpretadas como aplicadas a tres clases sociales, la *šurṭa ᶜulyà* para la *jāṣṣa*, la *šurṭa ṣugrà* para la *ᶜāmma* y la *šurṭa wusṭà*, instaurada por el califa en 929, para la clase media, situada entre las precedentes.[16] En Granada nazarí, el *ṣāḥib al-šurṭa*, cuyo cargo se confunde con el del *ṣāḥib al-madīna*, está encargado de los delitos que alcanzan a los individuos y, en particular, organiza la vigilancia nocturna.[17]

En cuanto al poder judicial, lo ejerce el cadí; el soberano, árbitro supremo, lo designa y destituye a su voluntad. Tiene el cadí competencias variadas, desde las contestaciones relativas a las particiones, los divorcios, las sucesiones, hasta la gestión de los habices o de los bienes de los huérfanos; le ayudan jueces secundarios, bien conocidos en Córdoba omeya.[18] Así, el *muḥtasib*, responsable de los gremios, de la construcción, de los mercados y de las buenas costumbres, es un personaje importante de las grandes ciudades de al-Andalus, encargado de comprobar que construcciones nuevas no impiden pasar por las calles y no provocan indiscreción visual.

1-2. Construccion y mantenimiento de las infraestructuras urbanas

Las autoridades políticas también intervienen en la gestión urbana con actuaciones urbanísticas que mencionan con cuidado los cronistas, porque participan

este papel: J. Bermúdez Pareja, «Excavaciones en la Plaza de los Aljibes de la Alhambra», *Al-Andalus*, 20, 1955, p. 436-452.

16. Todavía quedan dudas acerca de las tres policías cordobesas: M. Jallāf, «Ṣāḥib al-šurṭa fi l-Andalus», *Awrāq*, III, 1980, p. 72-83.
17. R. Arié, *op. cit*., p. 297-299. Sobre el *ṣāḥib al-madīna*, M. Méouak, «Considérations sur les fonctionnaires de la magistrature de la sûreté urbaine (*ṣāḥib al-madīna/wilāyat al-madīna*) dans l'Espagne umayyade», *Orientalia Suecana*, XLVIII, 1999, p. 75-86.
18. Chr. Müller, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba, Zum Recht der Gesellschaft in einer malikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Leiden-Boston-Köln, 1999.

de la gloria del soberano;[19] opera en todas las estructuras imprescindibles para la vida cotidiana, empezando por los grandes ejes viarios: los omeyas de Córdoba se relacionan con la construcción de la calzada de la orilla derecha del Guadalquivir, con la restauración del puente romano, con el ensanchamiento de una calle de la Ajerquía. Desde Córdoba hasta Granada, mezquitas aljamas son fundadas, ampliadas o embellecidas por el soberano y algunas mezquitas de barrio, en Córdoba, se deben a familiares del emir. En Granada, Muḥammad III (1302-1309) construye los baños de la Alhambra, Yūsuf I (1333-1354) funda la *madrasa*.[20]

Las autoridades mandan edificar los principales elementos del sistema hidráulico de la ciudad: en Córdoba, los omeyas ᶜAbd al-Raḥman II y al-Ḥakam II acondicionan conducciones de agua que prolongan los acueductos romanos y llevan el agua de la Sierra hasta la capital;[21] al-Manṣūr manda construir un gran aljibe y el gobernador almorávide, a principios del siglo XII, hace edificar una gran noria. Estas infraestructuras sirven para abastecer el palacio y la mezquita aljama, pero también fuentes públicas, dos de ellas ubicadas en las puertas del Alcázar. Más aún intervienen las autoridades políticas en las ciudades palatinas, que son ciudades nuevas, tanto Madīnat al-Zahrā' como la Alhambra; en ésta, el primer sultán nazarí manda acondicionar un sistema complejo que se abastece desde el Darro.[22] A lo largo de la historia urbana de al-Andalus, ningún aspecto del urbanismo de la capital –muralla, puente, cementerios, fuentes, leprosería, hospital– queda fuera de las preocupaciones de las élites políticas, aunque la naturaleza de las fuentes sólo nos da una imagen fragmentaria de sus actuaciones.

19. Sobre estas actuaciones, que merecerían un estudio exhaustivo, Chr. Mazzoli-Guintard, «Des pouvoirs dans la ville d'al-Andalus: du pouvoir politique aux intentions citadines (IVᵉ-Xᵉ/Xᵉ-XIᵉ siècles)», *Al-Andalus-Magreb*, X (2002-2003), 2004, p. 129-151.
20. Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los reyes de la Alhambra*, trad. J. Ma Casciaro, Granada, 1998, p. 62; D. Cabanelas Rodríguez, «La Madraza árabe de Granada y su suerte en época cristiana», *Cuadernos de la Alhambra*, 24, 1988, p. 29-54. Para un balance de los trabajos llevados a cabo en la *madrasa* en los últimos años, R. López Guzmán y Ma E. Díez Jorge eds., *La madraza: pasado, presente y futuro*, Granada, 2007.
21. R. Pinilla Melguizo, «Saneamiento y medio ambiente en la Córdoba islámica (s. VIII-XIII)», *Las ordenanzas de limpieza de Córdoba (1498) y su proyección*, Córdoba, 1999, p. 45-46; Á. Ventura Villanueva, «Los acueductos romanos de Córdoba y su rehabilitación omeya», *Empúries*, 53, 2002, p. 113-128.
22. A. Malpica Cuello, «Un sistema hidráulico de época hispanomusulmana, la Alhambra», *El agua, mitos, ritos y realidades*, J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello eds., Barcelona, 1995, p. 215-239.

2. El control de las comunidades profesionales y religiosas

Diversas comunidades participan en la gestión de la ciudad; instituciones populares desempeñan un papel activo en la vida urbana, como eslabón entre los individuos y las autoridades, aun cuando el poder político no les otorga una función oficial.[23] Estas comunidades están designadas por una expresión formada a partir de *ahl al-*, literalmente 'la gente de-': cuando el complemento de *ahl* es un nombre de ciudad, el sintagma permite designar a los habitantes de esta población; en asociación con otros términos, *ahl* tiene el significado de participar en algo, pertenecer a algo.[24] Como bien resume M. Tillier, *ahl al-* representa grupos humanos unidos por su lugar de residencia o su pertenencia a una corriente dogmática,[25] incluso gente unida por un pacto (*ahl al-ḏimma*), a la cual cabe añadir grupos de personas vinculadas unas a otras por su actividad: en Córdoba a principios del siglo XI, la gente de los mercados (*ahl al-aswāq*) son los artesanos y los comerciantes de los zocos, mientras la gente de la mezquita (*ahl al-masŷid*) son las personas que viven en un barrio definido por su mezquita.

Nuestros conocimientos sobre estas comunidades, organizadas en torno a gremios, comunidades confesionales y barrios son desiguales: los gremios, más que los barrios, han sido objeto de investigaciones y debates; por otro lado, si conocemos estas asociaciones, queda por entender mejor los mecanismos de su articulación con las autoridades políticas. Por fin, estas comunidades se aferran de manera distinta en el espacio urbano: la gente de tal mezquita está vinculada con un espacio urbano específico, el barrio, que aparece como el territorio urbano fundamental, identitario, jurídico y fiscal; estructura la ciudad y constituye el armazón de ésta. La "gente del Libro" (cristianos y judíos) o la gente de tal oficio no tienen una adscripción territorial tan fuerte: todavía quedan por determinar los territorios urbanos de la gente del Libro en los primeros siglos; el territorio de la gente de los mercados no sobrepasa los límites del zoco de la ciudad.

2-1. Las comunidades profesionales

El debate entre L. Massignon y Cl. Cahen acerca de la organización de los gremios ha llegado a un acuerdo: desde el medioevo, algunos artesanos están

23. El derecho musulmán sólo reconoce al individuo y no otorga estatuto al grupo.
24. Red., « Ahl », *EI²*, t. I, p. 265.
25. M. Tillier, «Les prisonniers dans la société musulmane (IIe/VIIIe-IVe/X e siècle)», *Dynamiques sociales au Moyen Âge en Occident et en Orient*, É. Malamut dir., Aix-en-Provence, 2010, p. 191-212.

agremiados como atestigua la existencia del *amīn* a lo largo de la historia urbana andalusí.[26] El personaje, responsable del respeto de las reglas de fabricación para su gremio, también es el delegado de éste ante las autoridades políticas y judiciales. ¿Quién le da ascendencia en el gremio? En Sevilla a principios del siglo XII, el cadí es el encargado de designarlo;[27] quizá tengan algo que decir los artesanos, como sugiere un asunto judicial cordobés del siglo XI, cuando los zapateros quieren eliminar a un jefe de gremio demasiado severo.[28]

Entre autoridades políticas y artesanos, ¿cuál es el papel del *amīn* en la regulación del gremio y, más allá, en el funcionamiento de la ciudad? Para la época moderna, bien documentada, el jefe del gremio, por su papel de intermediario entre poder e individuos, controla a éstos, en particular en caso de crisis: con motivo de una escasez, por ejemplo, las autoridades consultan con los jefes de gremios para fijar el precio del pan. En al-Andalus, el *amīn* también parece ser un elemento de regulación de la sociedad urbana, un 'amortiguador' que impide las rebeliones: en Córdoba, 1010-1011, el califa convoca a la 'gente de los mercados' para pedirle otra ayuda financiera a fin de luchar contre los beréberes que asedian la ciudad.[29] Tal consulta previa a la recaudación del impuesto fracasa: los responsables de los gremios se niegan a fortalecer al califa con dinero porque ya han pagado una contribución repetidas veces. En Sevilla almorávide, el *amīn* está encargado de poner de acuerdo a las partes litigantes, «sin que tengan que apelar al juez secundario, [lo que les] permitirá librarse de un pleito».[30] En suma, el jefe del gremio aparece como un verdadero resorte sobre el cual se apoya la ciudad para funcionar; al absorber los choques llegados de arriba y abajo, contribuye a mantener la paz urbana.

2-2. Las comunidades religiosas

La existencia de comunidades confesionales compartimentadas, instaladas en barrios topográficamente distintos, parece ser una constante de la época otomana, mientras que la mezcla del hábitat parece predominar en al-Andalus donde se

26. P. Chalmeta Gendrón, *op. cit*., p. 375-376 y 458-459.
27. Ibn ᶜAbdūn, *Séville musulmane au début du XIIe siècle, Le traité d'Ibn ᶜAbdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, trad. É. Lévi-Provençal, París, 1947, n°44.
28. Chr. Mazzoli-Guintard, «L'artisan, le *muḥtasib* et le juge: naissance et solution d'un conflit à Cordoue dans la seconde moitié du XIe siècle», *La résolution des conflits au Moyen Âge, XXXIe Congrès de la S.H.M.E.S.P. (Angers, mai 2000)*, París, 2001, p. 189-200.
29. Ibn ᶜIḏārī, *La caída del califato de Córdoba y los Reyes de taifas*, trad. F. Maíllo Salgado, Salamanca, 1993, p. 96.
30. Ibn ᶜAbdūn, op. cit., n°44.

sigue planteando la doble cuestión del momento de la aparición de los barrios confesionales y de su difusión geográfica. En Córdoba omeya, no sólo hay muy pocos datos relativos a la existencia de barrios confesionales, sino que las fuentes jurídicas indican la existencia de un hábitat mixto, donde musulmanes y no-musulmanes conviven en el mismo barrio de Córdoba y designan a un delegado para defender sus intereses comunes ante el juez.[31] A propósito de Granada nazarí, se pueden hacer observaciones similares: la información relativa a su barrio judío procede de una fuente tardía,[32] el relato del viajero alemán Münzer, que observa, a finales del año 1494, una iglesia en obras en el arrabal de Antequeruela, donde vivían los judíos antes de la expulsión de junio 1492.[33] En cuanto a las demás fuentes relativas a los judíos granadinos, dan la impresión de una comunidad dispersa en la ciudad: una cláusula del tratado de capitulación de Granada, firmado el 25 de noviembre de 1491, menciona los derechos de «los judíos naturales de la dicha cibdad de Granada e del Albaicín, e de sus arrabales».[34] Se consulta al jurista al-Azraq (m. apr. 1492) a propósito de los judíos que, con motivo de Pascua, «hacen dulces que ofrecen a algunos de sus vecinos musulmanes».[35] Quizá hubiera una *judería* en la Antequeruela durante el último siglo de la historia islámica de la ciudad, ya que este arrabal se desarrolla tras la conquista de Antequera por los castellanos en 1410; más verosímilmente no había en Granada un barrio judío

31. Chr. Mazzoli-Guintard, «Vivre dans la différence, vivre dans l'indifférence? La coexistence pacifique entre communautés religieuses dans la Cordoue des Xe-XIe siècles», *Colloque international 'Vivre dans la différence' (Nîmes, 24-25 novembre 2006)*, G. Audisio y Fr. Pugnière eds., Nîmes, 2007, p. 91-106.
32. Para las épocas anteriores, hay muy pocos datos, aunque al-Rāzī hace de Granada la Ciudad de los judíos porque vive allí una numerosa comunidad judía. J. L. Lacave (*Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, 1992, p. 371-372) compila la noticia de Münzer y concluye: «lógicamente, en Granada debió de haber varias sinagogas, pero nada sabemos respecto a su situación». Examinando todas las fuentes relativas al pogromo de 1066, A. García Sanjuán («Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada del año 459H/1066», *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, 2004, M. Fierro ed., p. 167-206) no menciona ningún dato relativo a un barrio judío en Granada.
33. J. Münzer, *Viaje por España y Portugal 1494-1495*, trad. J. López de Toro, Madrid, 1951, p. 44: el rey Fernando manda destruir el lugar donde vivían 20.000 judíos y ordena la construcción de una iglesia y un hospital. Este pasaje es reproducido por todos los que escribieron sobre el barrio judío de Granada: L. Torres Balbás, *Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, [1971], p. 214; R. Arié, *op. cit*., p. 331-333; J. L. Lacave, *op. cit*., p. 371-372.
34. *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, t. VIII, Madrid, 1846, p. 421. La presencia de judíos en la capital nazarí está mencionada, sin más precisiones, en una crónica judía del siglo XVI: R. Arié, *op. cit*., p. 333.
35. *Fatwà* analizada en V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, Analyse du Mi^{c}yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, p. 482.

sino vecindades mayoritariamente judías, como puso de relieve S. D. Goitein para otros espacios del Mediterráneo medieval.[36]

En Córdoba, las comunidades religiosas tienen su propia organización, cuyos personajes principales son los responsables de las comunidades –*el nasī'* para los judíos, el *comes* para los cristianos–, y los jueces encargados de zanjar los conflictos internos a cada grupo.[37] En el siglo XI, la comunidad judía de Granada tiene un jefe, el *nāŷīd*, que la representa ante la autoridad, y supone R. Arié, a pesar de la indigencia de las fuentes, que sigue existiendo en época nazarí.[38] Una vez más, si ha reunido la historiografía datos sobre la existencia y la organización de las comunidades confesionales, sería necesario conocer las relaciones entre éstas y el poder político para percibir el papel de sus responsables en los resortes sobre los cuales se apoya la ciudad para funcionar.

3. La territorialización del espacio por las comunidades de barrio

A propósito de los barrios que estructuraban las ciudades de al-Andalus, hay que volver al caso de Córdoba en los siglos X y XI. Las comunidades de barrio intervienen de dos maneras en el sistema de regulación de la ciudad: participan muy eficazmente en la gestión de su territorio, en el ámbito de la seguridad y de las infraestructuras comunitarias, y desempeñan un papel fundamental en la fábrica del tejido urbano. Dicho de otro modo, participan en la territorialización del espacio urbano, «manera con la cual los actores sociales actúan para asegurarse el dominio y la organización del espacio».[39] El barrio, espacio administrado por su comunidad de residentes, espacio creador de identidad, constituye en efecto un verdadero territorio.

36. S. D. Goitein, *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2a ed., 1999, t. 2, p. 289-293: sus conclusiones vuelven en trabajos posteriores, como los de M. R. Cohen, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, 4e éd., 1996, p. 121-128 o J.-Cl. Garcin, *Grandes villes méditerranéennes*, *op. cit*., p. 312.
37. Sobre este aspecto puntual, los datos reunidos por É. Lévi-Provençal siguen vigentes: *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 3: *le siècle du califat de Cordoue*, París, 1953, p. 214-232. En su reciente estudio sobre los cristianos de al-Andalus, C. Aillet (*Les mozarabes : christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique, IXe-XIIe siècle*, Madrid, 2010) no plantea la cuestión de la gestión de las comunidades.
38. R. Arié, *op. cit*., p. 333.
39. D. Menjot, «La 'fabrique' des territoires: quelques remarques conclusives sur les processus sociaux de territorialisation», *De l'espace aux territoires : la territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*, S. Boissellier ed., Turnhout, 2010, p. 295-309.

3-1. El mantenimiento de la seguridad y de las infraestructuras comunitarias

En Córdoba en los siglos X-XI, la ciudad telón de fondo de la obra del jurista Ibn Sahl (1022-1093),[40] el barrio se llama *ḥawma* y lleva el nombre de la mezquita, que es su polo estructurador. Permite situar a los individuos y los bienes en el espacio urbano; el individuo se define en relación con su *ḥawma*, pertenece a los *ahl al-masŷid* de su barrio. Así, en un asunto judicial que tuvo lugar como más tarde en 921 en Córdoba, Ibn Sahl sólo conserva la memoria de la pertenencia del anónimo demandante al barrio de la mezquita de ᶜAŷab, ubicado en el arrabal occidental de la ciudad: indica el jurista que se presenta ante el juez un hombre que pertenece a la gente de la mezquita de ᶜAŷab (*raŷul min ahl masŷjd ᶜAŷab*).[41] La mezquita es el corazón del sentimiento de pertenecer al grupo: en una anécdota transmitida por Ibn Ḥazm, relativa a Córdoba a finales del siglo X, un amante acaba por dejar su mezquita de barrio en provecho de la del ser querido, con lo cual está detenido varias veces por el sereno.[42] Creador de identidad social, también es el barrio creador de identidad jurídica, ya que el pertenecer al barrio tiene una importancia para el sistema judicial, en la medida en que el valor de un testimonio tiene una base topográfica: en un conflicto de época califal, los jueces distinguen los testimonios de la gente del barrio de los que no dependen de esta mezquita.[43] El barrio, por fin, es un territorio fiscal: en 1126, cuando los almorávides recaudan el *taᶜtīb*, impuesto destinado a restaurar las murallas urbanas, en Córdoba y Sevilla «se ocupó la gente de cada mezquita (*ahl kull masŷid*) de levantar lo que le era contiguo».[44]

En Córdoba, en el primer cuarto del siglo X, la gente del barrio toma decisiones relativas al urbanismo de su mezquita, desplazando la puerta de la sala de abluciones, oponiéndose a la apertura de una puerta del edificio.[45] En el estado actual de nuestros conocimientos, nada permite afirmar de manera tajante que los

40. Sobre este jurista, cf. Chr. Müller, *op. cit*., p. 1-18.
41. Chr. Mazzoli-Guintard, *Vivre à Cordoue, op. cit*., p. 124 et 224.
42. Ibn Ḥazm, *De l'amour et des amants*, trad. G. Martinez-Gros, París, 1992, p. 88.
43. Chr. Mazzoli-Guintard, «Mosquées, territoire et communauté de quartier en al-Andalus: le cas de Cordoue aux Xe-XIe siècles», *Iglesias y Fronteras, V Jornadas de Historia en la Abadía (Alcalá la Real, 19-20 de nov. de 2004)*, F. Toro Ceballos y A. Linage Conde eds., Jaén, 2005, p. 465-480 y *Vivre à Cordoue, op. cit.*, p. 123-124.
44. Ibn ᶜIḏārī, *Al-Bayān al-Mugrib. Nuevos fragmentos almorávides y almohades*, trad. A. Huici Miranda, Valencia, 1973, p. 171-172 y *Kitāb al-Bayān al-Mugrib*, I. ᶜAbbās ed., Beirut, 1980, p. 73-74.
45. Chr. Mazzoli-Guintard, *Vivre à Cordoue, op. cit*., p. 113-116, 224 et 226.

barrios de las grandes ciudades de al-Andalus fueron cerrados con una puerta; sólo existe sobre el tema una mención textual precisa, que quizá sea de la primera mitad del siglo XII y que nos transmite al-Maqqarī, fallecido en El Cairo en 1632. La noticia procede de la obra de Ibn Saᶜīd, oriundo de Alcalá la Real, muerto en Túnez en 1286 y que acaba una obra iniciada en la primera mitad del siglo XII; así reza el texto: «Los serenos, que llamamos en occidente *Tawáfu-l-leyl* y en oriente as'hab-arbá', están designados en al-Andalus por *Ad-dárabún* (guardianes de puerta), en relación con puertas interiores que tienen muchas ciudades de este país y que los guardianes debían cerrar cada noche después de la oración de '*atemah* [tercera hora de la noche], lo que impedía toda comunicación entre los distintos barrios de la ciudad durante la noche».[46] Cada puerta estaba protegida por un sereno armado y acompañado por un perro, medidas imprescindibles en las ciudades grandes donde había muchos ladrones, añade el autor andalusí.

Tras esos guardianes de calles, aparece un elemento esencial de la morfología urbana, el *darb*, que sigue siendo mal conocido en su forma, simple calle sin salida o callejuela cerrada en ambos extremos.[47] El *darb* plantea sobre todo la cuestión de la organización territorial de la ciudad: en efecto, las fuentes árabes conservan la memoria del nombre de algunas de estas callejuelas, a menudo un antropónimo; así, en Córdoba, hubo un *darb* de Ibn Šarāhīl, un *darb* de Abī l-Aš o también un *darb* de Ibn Zaydūn.[48] ¿Qué puede ser la relación entre el *darb* y el *masŷid*, más allá de la idea, obvia, de territorios encajados? El *darb* tiene, en las fuentes de época califal, un aspecto gentilicio, mientras que, en los últimos tiempos de la historia nazarí de Granada, la denominación de algunas callejuelas hace referencia a una particularidad topográfica.[49] Según C. Trillo San José, el *masŷid* responde a parámetros diferentes, el grupo familiar, la comunidad de vecinos o la agrupación artesanal.[50] En Córdoba, en la primera mitad del siglo IX, Muhammad b. Šarāhīl al-Maᶜāfirī deja su nombre a un darb y también a una mezquita;[51]

46. Al-Maqqari, *The History of the Mohammedan dynasties in Spain*, trad. P. de Gayangos, Londres, 1840, reed. 2002, t. I, p. 105.
47. Sobre el *darb*, conserva pleno vigor lo que escribió L. Torres Balbás en los años 1950 (*Ciudades, op. cit.*, p. 369-387).
48. *Ibid*., p. 369-387.
49. Según los datos reunidos por L. Torres Balbás, *op. cit*., p. 379.
50. C. Trillo San José, *El agua en al-Andalus*, Málaga, 2009, p. 160.
51. Ibn al-Qūṭiyya, *Historia de la conquista de España por Abenalcotía el cordobés*, trad. J. Ribera, Madrid, 1926, p. 46 y *Ta'rīj iftitāh al-Andalus*, I. al-Abyāri ed., El Cairo-Beirut, 1989, p. 75. La traducción reciente de D. James (*Early Islamic Spain, The History of Ibn al-Qūṭiyya* London-New York, 2009, p. 97) introduce una errata en el antropónimo, dándole la forma al-Maᶜārifi, en vez de al-Maᶜāfirī.

además, el nombre de esta tribu del sur de Arabia está asociado a la mezquita y al aljibe de Tālūt b. ᶜAbd al-Ŷabbār al-Maᶜāfirī.[52] En los siglos X y XI, mezquitas de barrio siguen vinculadas a un antropónimo: puede conservar la huella de una organización clánica, pero también la memoria del fundador de la mezquita o el recuerdo de una personalidad que iba a menudo al *masŷid* y le dio su nombre, en detrimento del anterior. En la Córdoba de Ibn Sahl, el barrio reúne a todos los que moran en los alrededores de la mezquita, sea cual sea su religión;[53] por fin, en Granada nazarí, mezquitas de barrios resultan de agrupaciones de artesanos.[54] Un estudio exhaustivo de todas las menciones de *darb* y *masŷid*, en su contexto antroponímico, quizá permita aclarar las cosas; sin embargo, en el estado actual de los conocimientos, no es posible evidenciar una organización territorial, la de un barrio definido por su mezquita que se superpondría, superaría o reemplazaría la organización clánica, la del *darb* y del *masŷid* gentilicios.

Es al nivel del barrio donde se cuida la calle: en Córdoba en el siglo XI, estipula una *fatwà* que «si están de acuerdo los vecinos para arreglar una callejuela, hay que obligar a participar al que se niega».[55] Es al nivel del barrio, también, cómo se organiza el abastecimiento de agua, como indica el sistema de aljibes distribuidos por Granada en época nazarí.[56] Menos documentado, el sistema de abastecimiento de Córdoba deja sin embargo entrever un conjunto de estructuras colectivas diferentes: en el arrabal de Secunda, pozos en plazuelas están destinados a un uso comunitario,[57] mientras aljibes y fuentes abastecen los barrios de la orilla derecha, así el aljibe de al-Maᶜāfirī,[58] la fuente (*ᶜayn*) Farqad o la fuente Ṭār.[59]

¿Permitían los habices mantener estas infraestructuras hidráulicas? Las fuentes no lo indican[60] y el mecenazgo religioso en favor del aprovisionamiento en

52. Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alḥakam I y ᶜAbdarraḥmān II entre los años 796 y 847 (Al-Muqtabis II-1)*, trad. M. ᶜAlī Makkī y F. Corriente, Zaragoza, 2001, p. 76, a partir de Ibn al-Qūṭiyya: Ṭālūt participa en la revuelta del arrabal, en 818. ¿Está la tribu de al-Maᶜāfir al origen de dos mezquitas distintas en Córdoba en la primera mitad del siglo IX?
53. Chr. Mazzoli-Guintard, *Vivre à Cordoue, op. cit.*, p. 85-100.
54. C. Trillo San José, *El agua, op. cit*., p. 160.
55. *Fatwà* de Ibn ᶜAttāb, analizada por V. Lagardère, *op. cit*., p. 172.
56. A. Raymond, *Grandes villes arabes, op. cit*., p. 159-160; A. Orihuela Uzal y C. Vílchez Vílchez, *Aljibes públicos de la Granada islámica*, Granada, 1991.
57. Mª T. Casal García, «Características generales del urbanismo cordobés de la primera etapa emiral: el arrabal de Saqunda», *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, 1, 2008, p. 109-134.
58. Ibn Ḥayyān, *Crónica, op. cit*., p. 76. Aljibe traduce aquí *ḥufrah*, estanque o foso según R. Dozy (*Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881).
59. Había señalado su existencia É. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xᵉ siècle*, París, 1932, p. 207-208.
60. Según A. García Sanjuán *(Hasta que Dios herede la tierra, Los bienes habices en al-Andalus*

agua aparece tardíamente en al-Andalus; existe en el siglo XII, como indica la noticia relativa al pozo mantenido por el habiz constituido por un tal Ibn Yaᶜmur, en Almería, en 1120. El personaje, tras haber edificado una mezquita, construye tres tiendas cuyas rentas servirán primero a éstas, para mantenerlas, y los excedentes para pagar a la persona encargada de cuidar el cementerio ubicado al norte de estas tiendas y para hacer obras en la mezquita y el pozo vecino.[61] La existencia de un mecenazgo religioso en favor del abastecimiento en agua en Granada en época nazarí está atestada por una consulta jurídica atribuida al granadino Ibn Manẓūr (m. 1482): «Una tienda es erigida en habiz en favor de una jarra donde bebe la gente del zoco. El inquilino de la tienda transporta allí el agua sin que haya sido determinado el alquiler de la tienda ni tampoco cuántas veces debe llenar la jarra. Respuesta. Puede vivir en esta tienda y, a cambio, abastecer la jarra y cuidarla. No se trata de una tarea retribuida que es menester precisar».[62] Ahora bien, el habiz desempeña un papel fundamental en la fábrica del tejido urbano.

3-2. La fábrica del tejido urbano: habiz y *finā'*

Dos procesos propios de las ciudades árabes permiten la formación del tejido urbano, la constitución de habices y la apropiación del *finā*'. Las investigaciones sobre el *waqf* o habiz empezaron primero para la época moderna y señalaron el papel de estos bienes, donaciones inalienables en favor de instituciones piadosas, en la formación de la ciudad.

Las fuentes relativas a los habices, numerosas en el caso granadino de la primera mitad del siglo XVI,[63] menos abundantes para las épocas anteriores, permitieron evidenciar la finalidad principal de las donaciones piadosas, a saber las mezquitas: sirven para cuidar el edificio, pagar los gastos de material y abonar los sueldos del personal.[64] Miembros del grupo dirigente constituyen habices: a mediados del siglo IX, el *fatà* Masrūr erige en habiz, en provecho de los po-

(siglos X al XV), Huelva-Sevilla, 2002, p. 169-214), los habices piadosos son erigidos en favor de mezquitas, pobres, enfermos, prisioneros, cementerios, estudiantes y del *ŷihād*.

61. M. Ocaña Jiménez, *Repertorio de inscripciones árabes de Almería*, Madrid-Granada, 1964, n°33.
62. V. Lagardère, *op. cit*., p. 286. En época mudéjar, se mencionan otros casos de habices en pro de pozos y fuentes; así, para las poblaciones de la Alpujarra, C. Trillo San José, *La Alpujarra antes y después de la Conquista Castellana*, Granada, 1998, p. 373.
63. Ver el breve, pero sugestivo, balance historiográfico de C. Trillo San José, *La Alpujarra, op. cit.*, p. 354.
64. A. M. Carballeira Debasa, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (ss. X/XII)*, Madrid, 2002; A. García Sanjuán, *op. cit*.

bres de Córdoba, casas ubicadas cerca de la mezquita aljama;[65] el sultán nazarí Muḥammad III hace de unos baños un habiz en pro de la mezquita mayor de la Alhambra.[66] Los notables urbanos también desempeñan un papel en el proceso de construcción del tejido urbano mediante habices, como Ibn Yaᶜmur en Almería. Estas silhuetas tan fugaces en nuestras fuentes debieron de desempeñar un papel en la construcción del tejido urbano, al edificar mezquitas de barrio, baños y estructuras hidráulicas en las ciudades de al-Andalus. Llama la atención la abundancia de mezquitas de barrio en Córdoba, Sevilla y Granada;[67] en el origen de estas mezquitas está el grupo de los notables, ciudadanos lo suficientemente acomodados para hacer construir el edificio y dotarlo de un habiz, a los cuales alude Ibn Jaldūn así: «las mezquitas reservadas a una comunidad o un barrio urbano están administradas por los que viven en su vecindad».[68] Si es lógico suponer que el desarrollo de habices corre pareja con la aparición de una clase de notables urbanos, quedan por precisar los límites del grupo, el origen y la naturaleza de su caudal.[69]

En cuanto al *finā'*, se trata del espacio vacío que rodea las construcciones, sobre el cual los vecinos tienen un derecho de uso privilegiado, fundado sobre el principio según el cual «la propriedad del edificio construido lo rebasa virtualmente»:[70] disponen los proprietarios de los *afniya* que bordean su casa para hacer reuniones, estacionar sus acémilas o instalar bancos; los buhoneros pueden hacer comercio allí.[71] En cuanto a los *afniya* de las mezquitas de barrio, sirven para las actividades comerciales: los vendedores pueden instalar allí puestos o pequeñas tiendas, y también estacionar el ganado para ordeñarlo.[72] Este «espacio

65. *Fatwà* del siglo X, analizada por V. Lagardère, *op. cit*., p. 255-256.
66. Ibn al-Jaṭīb, *op. cit*., p. 62.
67. Las fuentes escritas y, en menor medida, la arqueología atestan su existencia: M. Jallāf, *Qurṭuba al-islāmiyya fi l-qarn al-jāmis al-hiŷrī*, El Cairo, 1978, p. 47-53; R. Valencia Rodríguez, *Sevilla musulmana hasta la caída del califato*, Madrid, 1988, p. 585-596; Mª T. Martínez Pérez, «Las mezquitas de Granada en los libros de habices», *Andalucía Islámica*, IV-V, 1984-1986, p. 204-235.
68. Ibn Jaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle, Al-Muqaddima*, trad. V. Monteil, 3a ed., Arles, 1997, p. 340.
69. Chr. Mazzoli-Guintard, «Être notable à Cordoue aux Xᵉ-XIᵉ siècles», *La notabilité urbaine Xᵉ-XVIIIᵉ siècles (Actes de la Table ronde organisée à la MRSH, 20-21 janvier 2006)*, L. Jean-Marie ed., Caen, 2007, p. 39-53.
70. R. Brunschvig, «Urbanisme médiéval et droit musulman», *Revue des Études Islamiques*, 15, 1947, p. 133.
71. Según el jurista cordobés Ibn Habīb (m. 852), compilado par Ibn Sahl, *Waṯā'iq fi šu'ūn al-ḥisba fi l-Andalus*, M. Jallāf ed., El Cairo, 1985, p. 170.
72. Chr. Mazzoli-Guintard, *Vivre à Cordoue, op. cit*., p. 107-113.

adicional que bordea un edificio [y que está considerado] como espacio semi-privado»[73] contiene en sí la posibilidad de agrandar la casa y los *afniya* quedan íntimamente relacionados con las usurpaciones de la calle. La jurisprudencia, empeñada en proteger al individuo, tiende a aceptar estas usurpaciones cuando no dañan a nadie: los juristas malikíes de al-Andalus autorizan la usurpación de la calle, con letrina cerrada o construcción con saledizo, cuando no molesta el tráfico.[74] Si los juristas tienden a permitir la usurpación, con tal que no se dañe a nadie, a veces la prohiben:[75] si este pluralismo de opiniones no parece proceder de escuelas jurídicas regionales, ¿tiene algo que ver con la saturación del tejido urbano o con la fuerza de coacción de los notables? ¿Indica la debilidad de la autoridad política o, más bien, manifiesta la independencia de los juristas con respecto al poder?

La gestión de las grandes ciudades de al-Andalus se fundamenta en la articulación entre autoridades políticas y comunidades de habitantes, unidos por la religión, el oficio y, sobre todo, el barrio donde viven. El poder político reconoce la existencia de los jefes de estas agrupaciones; no les otorga ningún estatuto oficial en el gobierno de la ciudad y no les deja la posibilidad de constituirse en contra-poder, sino que utiliza su autoridad sobre los individuos para gobernarlos y, como consecuencia, para gestionar y administrar la ciudad. Las grandes ciudades tienen rasgos comunes a nivel de los procesos que llevan a la formación del tejido urbano: hombres y mujeres moldean al paisaje urbano con el habiz y su dominio de los *afniya*. Más allá de las articulaciones de la historia urbana del mundo musulmán, un mismo sistema urbano ha dejado las mismas huellas características desde Córdoba en época omeya hasta las grandes ciudades árabes estudiadas por A. Raymond, dando razón a la intuición del maestro.

73. A. Raymond, «Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles», *Maghreb-Machrek*, 123, 1989, p. 199.
74. La idea, que figura en R. Brunschvig (*op. cit.*), vuelve a aparecer en los trabajos, posteriores y numerosos, sobre el tema; ver, por ejemplo, Ma J. Viguera Molins, «La censura de costumbres en el *Tanbīḥ al-ḥukkam* de Ibn al-Munāṣif (1168-1223)», *Actas II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica*, Madrid, 1985, p. 591-611; Y. Khiara, «Propos sur l'urbanisme dans la jurisprudence musulmane», *Arqueologia Medieval*, 3, 1994, p. 33-46; J.-P. Van Staëvel, «Casa, calle y vecindad en la documentación jurídica», *Casas y palacios de al-Andalus*, J. Navarro Palazón ed., Granada, 1995, p. 53-61; N. Nejmeddine, «La rue dans la ville de l'Occident musulman médiéval d'après les sources juridiques malikites», *Arabica*, L, 2003, p. 273-305.
75. Chr. Mazzoli-Guintard, «Que nul n'empiète sur la rue qui appartient à tous!: à propos d'une tentative d'accaparement de la voie publique à Cordoue au début du X[e] siècle», *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencia medievales*, IX-X, 2007-2008, p. 165-183.

La percepción del otro y las vías de tolerancia en Al-Andalus*



Abdeluahed Akmir
Universidad Mohamed V, Rabat
Marruecos

Desde los atentados del 11 de septiembre, la percepción del otro entre el Islam y Occidente se replanteó más que nunca. Historiadores, periodistas, politólogos y políticos, entre otros, con el fin de comprender fenómenos actuales como el terrorismo islámico, el Islam político, la ideología de al-Qaeda, o la invasión americana de Afganistán e Iraq, realizaron investigaciones que dieron lugar, en estos últimos cuatro años, a la publicación de un sinfín de trabajos.

Uno de los periodos históricos objeto de estas investigaciones es el de la presencia islámica en al-Andalus. Se trató de encontrar en él raíces del enfrentamiento actual entre el Islam y Occidente. Entre los numerosos trabajos que enfocaron el tema desde este punto de vista me referiré a la conferencia inaugural que el ex-presidente del Gobierno español, José María Aznar, impartió en septiembre del 2004, en la prestigiosa Universidad norteamericana de George Town, y que tuvo mucha resonancia tanto en España como en el Mundo Árabe.

Defendiendo la invasión americana de Iraq, que califica de guerra preventiva, Aznar dice que España conoció el terrorismo de al-Qaeda en el siglo VIII, con la llegada de los musulmanes. La civilización andalusí fue siempre rechazada por los españoles, cosa que permitió a los españoles, según él, conservar su identidad.

* El texto original fue publicado en las actas de las jornadas de cultura islamica, organizadas en 2005, en al Monaster la Real (Huelva). El titulo de la publicacion es “Espiritualidad y convivencia en al Andalus. Ed. Fatima Roldan. Publicaciones de la Universidad de Huelva.

Desde el otro extremo, Ben Laden también hace referencia a al-Andalus y, para justificar su ideología de lucha de civilizaciones, no vacila en manipular la historia, haciendo reivindicaciones fantásticas.

Las dos tesis antes citadas no reflejan lo que se conserva en la memoria popular árabe actual sobre al-Andalus. En ésta se considera una tierra mítica donde vive hasta nuestros días, según la famosa revista « al-'Arabī »: «*gente con aspecto, físico y mentalidad occidental, pero con corazón árabe*». Esta imagen es la que hizo que resultara insólito en el Mundo Árabe el hecho de que España tomara la decisión de formar parte de la coalición que invadió Iraq. Las manifestaciones multitudinarias que tuvieron lugar en diferentes ciudades españolas, en contra de la guerra, recibieron una acogida inaudita en el Mundo Árabe, y especialmente en Iraq. Interrogado acerca del eco que dejaron estas manifestaciones entre los iraquíes, un ciudadano contesta con espontaneidad: «no me sorprende el valioso apoyo que nos están prestando los hermanos de al-Andalus».

En Tetuán, ciudad de mi infancia y primera juventud, hemos vivido al-Andalus como realidad cotidiana. Construida por los granadinos que abandonaron su país a lo largo del siglo XVI, no dejó de recibir nuevas oleadas de andalusíes –y más tarde de moriscos–, durante buena parte del siglo XVII. La medina, declarada por la UNESCO patrimonio de la humanidad, guarda, hasta la actualidad, gran parecido con la Granada andalusí.

En la escuela éramos tres grupos étnicos. Los de origen andalusí, los rifeños procedentes de la región de Alhucemas y Nador, y los llamados montañeses جبالة, que emigraban a Tetuán de los pueblos de alrededor, desde su fundación y hasta la actualidad.

Los descendientes de andalusíes y moriscos, con apellidos como Torres, Castillo y Aragón, representaban la aristocracia. Sus relaciones con los dos grupos restantes, considerados por ellos de clase social y origen étnico inferiores, eran muy escasas y se limitaban al campo laboral. Mezclarse con ellos, a través de casamientos mixtos, era cosa poco común.

Hasta pocas décadas atrás, gran parte de esta "aristocracia" de origen andalusí, seguía viviendo en la medina, en casas heredadas de sus antepasados, algunas de las cuales, de arquitectura andalusí, son auténticos palacios. Entre los recuerdos de la infancia, pervive la visita que hicimos los alumnos a una de esas casas. Fue un verdadero viaje al al-Andalus imaginario que el libro escolar había alimentado de forma muy peculiar, como veremos más adelante. Llamaba la atención un colgador con tres viejas y enormes llaves. Ante nuestra curiosidad, nuestro anfitrión, compañero de clase, comentó con orgullo: «son de nuestra casa en al-Andalus». Nuestra temprana edad no podía descifrar esta incógnita, ya que para nosotros al-Andalus era tierra imaginaria, casi inexistente en la realidad. Con el paso del

tiempo, me enteré de que muchas familias tetuaníes guardan idénticas llaves, heredadas de siglos anteriores, y que sueñan con volver algún día a las casas de las cuales sus antepasados fueron expulsados.

Curiosamente, esta imagen folclórica es una de las más consumidas en algunas sociedades occidentales sobre la civilización andalusí. Tras los atentados del 11 de septiembre, nos visitó en El Centro de Estudios al-Andalus y de Diálogo de Civilizaciones de Rabat, un equipo de una emisora de televisión norteamericana. Pretendían realizar un documental sobre la civilización andalusí, partiendo de la leyenda de las famosas llaves. Nos pidieron que les facilitáramos el contacto con algunas de las familias que aún las conservan. Al explicarles que científicamente no se pueden confirmar estas pretensiones, ya que la leyenda se alimenta más bien de lo imaginario y de la nostalgia, y no de la realidad histórica, nos contestaron que estaban convencidos de lo dicho, pero que esa imagen folclórica es la que interesa en Occidente sobre el Mundo Árabe, ya que recuerda a los cuentos de las Mil y Una Noches, y otras fantasías parecidas.

Tanto en Occidente como en el Mundo Árabe, el libro escolar, por la influencia que ejerce sobre las futuras generaciones, ha jugado un papel primordial en la presentación de una imagen que dista mucho de la realidad acerca de al-Andalus y de los «moros». En España, durante la dictadura, el libro escolar, sometido al control de la iglesia, refuerza el rechazo hacia el «moro» y su religión. Prefería, en vez del término al-Andalus, utilizar la expresión «la España Musulmana». Fue en gran medida responsable de los estereotipos, muy arraigados hoy día, de la memoria popular española. Las futuras generaciones, según María Rosa de Madariaga, aprenden a rechazar al moro desde muy temprana edad.[1] En su madurez ya tienen frases formuladas que a veces son incapaces de justificar. Contestan con frecuencia: «No sé por qué, pero no me gustan los moros» o «No tengo nada en contra de los moros, pero no me inspiran confianza».

Los programas del libro escolar de la democracia no cambiaron mucho en cuanto a estos planteamientos. El rechazo se convierte en indiferencia e ignorancia intencionada hacia el «moro », lo que a veces es aún más grave, ya que ignorar al otro, en términos sociológicos, supone marginarlo y obstaculizar su integración, la cual es más necesaria actualmente en España que nunca, ya que son más de medio millón los magrebíes que viven en esas tierras. Sus hijos estudian con el mismo libro escolar y se consideran españoles antes que «moros».

1. De Madariaga María Rosa et autre. *Apprendre a se connaître: Perceptions sociales y culturales entre l'Espagne et le Maroc*. Ed. Fundación Repsol, YPE. Madrid, 2001.

En una visita a la Alhambra hace poco más de dos años, me llamó la atención la gran cantidad de grupos escolares que había. A la salida, me acerqué a uno de ellos y pregunté a un niño de unos siete años sobre lo que habían visto. Me contestó: «*La Alhambra es muy aburrida; no hemos encontrado, como imaginábamos, moros montados a caballo, llevando turbantes y espadas*».

En comparación, en el Mundo Árabe la imagen de al-Andalus en el libro escolar es una mezcla de historias fantásticas, de tristeza por la decadencia de una civilización milenaria y de la pérdida de lo que se conoce en la literatura árabe contemporánea como «el paraíso perdido» الفردوس المفقود. Un conocido hispanista marroquí me contó que, durante su etapa de estudiante en Granada, lo que más le costaba era visitar la Alhambra; sentía que era algo suyo que le habían quitado. El famoso poema sobre la caída de al-Andalus, del rondeño Abu Al Baqa' al-Rundi أبو البقاء الرندي , figura en los libros escolares de la mayoría de los países árabes.

Todo esto fue motivo de un trauma histórico. Los árabes consideran que su civilización alcanzó su cenit en al-Andalus, lo que convierte el año 1492 prácticamente en el fin de la historia de los árabes, o con otras palabras, convierte la civilización árabe en civilización muerta que se alimenta sólo del pasado.

Otra imagen no muy acertada es la presentada por algunos historiadores árabes de la escuela tradicional. Consideran que la gloria de la civilización andalusí se debe sólo y exclusivamente a la aportación de los árabes y, en el mejor de los casos, de los musulmanes. La realidad histórica es bien distinta. Fuentes medievales de diversa índole dejan bien claro que la civilización andalusí es un patrimonio común, en el que se pueden percibir influencias griegas, visigodas, árabes, judías, romanas, eslavas, beréberes entre otras. Y éste, sin lugar a dudas, es el principal factor de su grandeza. Ibn Jaldun, en el siglo XIV, fue el primero en llamarnos la atención sobre esta peculiaridad. Comparando la civilización magrebí con la andalusí, observó que la primera es efímera, pues su duración depende tan sólo de la dinastías que la hicieron posible. La desaparición de éstas lleva forzosamente a la decadencia de dicha civilización. No es el caso de la segunda y ello, según él, se debe a que la civilización en al-Andalus fue construida sobre bases sólidas que remontan a la época visigoda. La debilidad política no afectaba al esplendor de la civilización. Un ejemplo representativo de ello es la propia Alhambra cuya construcción tuvo lugar en un periodo de debilidad política.

El análisis de las fuentes históricas y de su manera de abordar fenómenos bélicos, políticos, económicos, sociales, religiosos y culturales, nos acerca a la percepción que cada grupo étnico o religioso tenía del otro. Queda bien claro que es completamente utópico considerar los ocho siglos de la presencia islámica en al-Andalus como un largo y monótono periodo de tolerancia, pero es también excesivamente exagerado considerarlos como un periodo de lucha sin treguas

entre los diferentes grupos religiosos o étnicos. Tampoco se puede hacer, a nuestro parecer, una distinción cronológica -como hace el famoso hispanista egipcio Mahmud Ali Makki- entre los cuatro primeros siglos, considerados como periodo de tolerancia, y los cuatro siguientes, percibidos como periodo de intolerancia.[2]

Una de las informaciones más antiguas que hace referencia a las relaciones entre los diferentes grupos que componían la sociedad andalusí data de los primeros años de la Conquista. Se trata de un sueño que Musa Ibn Nusay بن نصير موسى , Wali (Gobernador) del Norte de África y al-Andalus, tuvo la víspera de la Conquista. El profeta le aconsejaba tratar con cordura a los no musulmanes. No nos interesa aquí la veracidad del sueño, sino su connotación simbólica.

De la misma época se conserva un documento de gran valor: la carta que Abdelaziz, hijo de Musa y primer gobernador árabe de al-Andalus (714-716), envía al señor cristiano de Murcia, jurando respeto total a los bienes, creencias y lugares de los cristianos. Algunos historiadores consideran la mencionada carta como el pacto más antiguo entre musulmanes y cristianos en al-Andalus. Su importancia se debe a que marcará las pautas a seguir, en el trato con el otro, durante gran parte de la presencia islámica en al-Andalus.

Son varios los aspectos donde se reflejan las vías de tolerancia y la buena percepción del otro. Citaremos a continuación algunos de ellos, basándonos especialmente en fuentes andalusíes.

1. La economía

Uno de los campos donde era más necesario organizar las relaciones entre los diferentes grupos que cohabitaban en el suelo andalusí era el económico. El sentido de complementariedad contribuyó sin lugar a dudas a la prosperidad económica de esas tierras. La diversificación de la economía, basada en la agricultura, la industria y el comercio, permitió un crecimiento urbano insólito en Europa hasta ese momento. El sistema económico del Viejo Continente era feudal. El concepto de la ciudad cosmopolita aún no existía. La población de Roma, la ciudad más próspera de Europa, no superaba, en el siglo IX, los treinta mil habitantes. En cambio, la población de varias ciudades de al-Andalus superaba ampliamente este número. Ibn Udari asegura que, en tiempos de Abderrahman III, Córdoba contaba con más de cien mil casas y no menos de 300 baños públicos sólo para

2. Makki, M. A., «La tolerancia islámica: el modelo andalusi», en La civilización islámica en al-Andalus y los aspectos de tolerancia, actas de coloquio, Ed. Centro de Estudios al-Andalus y de Diálogo de Civilizaciones, Casablanca, 2003, p.71.

mujeres.[3] Al-Makkari, por su parte, estima el número de tiendas y casas comerciales de la mencionada ciudad, en tiempos de Al-Mansur, en 8.445.[4]

El florecimiento de la ciudad andalusí nos permite hablar de un sistema económico burgués varios siglos antes del descubrimiento de América. La mercancía producida en Córdoba llegaba hasta los lugares más remotos de Oriente y Europa. La palabra francesa «cordonier» atestigua la calidad de las pieles fabricadas en «Cordue». El comercio de libros prosperó en ella también de forma notable, lo que confirma su papel de «ciudad sabia». Se decía que para vender un libro hay que ir a Córdoba y para vender un instrumento musical hay que ir a Sevilla, en clara referencia a la reputación que ésta tuvo como ciudad de ocio.

2. El casamiento mixto

La prosperidad urbana permitía la aparición de una sociedad multicultural, donde la aceptación del otro y de su cultura se impuso como realidad. Uno de los aspectos donde más se reflejó el mestizaje es el casamiento mixto, fenómeno que se produce inmediatamente después de la Conquista, ya que los primeros conquistadores no fueron acompañados por mujeres. Uno de los más antiguos casos registrados es el de Abdelaziz, primer gobernador árabe de al-Andalus, quien contrajo matrimonio con Agilona (conocida en las fuentes árabes con el nombre de Umm Asim أم عاصم), viuda de Rodrigo. Los emires y califas omeyas tuvieron más tarde la costumbre de contraer matrimonio con cristianas autóctonas. Algunas de ellas, como Subh (Aurora), esposa de Al-Hakam II y madre de Hicham II, tuvieron un papel trascendental en el futuro del califato.

El casamiento mixto no fue sólo cosa de élite y se generalizó también entre la plebe, de tal forma que la jurisprudencia le dedicó un interés aparte. Se procuraba organizar los diferentes aspectos de la vida matrimonial, tales como la herencia, la educación y la tutoría de hijos. Algunos textos reflejan un notable grado de tolerancia. Cabe mencionar, en este sentido, el caso de dos niños cuyos padres habían fallecido. Un dictamen (*fatwa*) negaba el derecho de adopción a la abuela paterna, de religión musulmana, otorgándolo a la abuela materna, de religión cristiana.[5]

3. Ibn Udari ابن عذاري. Al Bayán البيان. anotaciones, Ihsán Abbás. Tomo 2, Ed. Dar Atakafa. Beyrouth, 1967. , pp. 247 y 383.
4. Al Makarri. Nafh Attib, نفح الطيب. anotaciones, Muhyi edin Abdelhamid. Ed. Assada. El Cairo, 1949, Tomo II, p. 80.
5. Documentación sobre «los no musulmanes» أهل الذمة. véase, Shahlan, A. “La vida pública en al-Andalus medieval» En La Civilización Islámica…Op.Cit., p. 205.

3. Las fiestas cristianas

Otros textos jurídicos regularizan la cuestión de la vecindad. De ellos se desprende que los componentes de diferentes religiones compartían los mismos barrios, aunque algunos judíos, por voluntad propia, optaron por las juderías. Dicha vecindad permitió la adopción de las costumbres del otro. Llama la atención el gran interés de los musulmanes por celebrar las fiestas cristianas. En su cancionero, Ibn Quzman ابن قزمان detalla estas celebraciones. Los musulmanes llevaban ropa especial para la ocasión u organizaban banquetes a los cuales eran invitados parientes y amigos.[6] No faltaron, entre los alfaquíes, quienes consideraban esta costumbre como herejía, pero sus dictámenes no tuvieron eco entre la población musulmana. La Nochebuena, la Nochevieja o el Viernes Santo eran días para celebrar.

4. La lengua

Otro aspecto donde se reflejan la tolerancia y la positiva percepción del otro es la lengua. Siendo conscientes de que eran de religiones, culturas y razas diferentes, las poblaciones de al-Andalus, como consecuencia de la convivencia cotidiana, estaban obligadas a comunicarse con un lenguaje común. A Ibn al Jatib ابن الخطيب, allá en el siglo XIV, le llamó la atención la gran cantidad de palabras de origen latino en el árabe hablado.[7] En contrapartida, se introducen en el romance muchas palabras de origen árabe. Los árabes de al-Andalus, resultado de la convivencia cotidiana, dominaban dicha lengua. A veces era incluso difícil distinguirlos de los nativos. Al- Saqati السقطي habla de una esclava cuyo dueño la incitó a hablar ante su comprador en romance para hacerla pasar por cristiana.[8]

La élite intelectual llegó a más: cada grupo dominaba a la perfección el idioma del otro, lo que hizo posible el mestizaje cultural. Esto lo confirman tanto los textos árabes como latinos de la época. Ibn al-Jatib alababa a un literato andalusí «por su gran habilidad en las lenguas», ya que impartía clases a cristianos y judíos

6. Divan Ibn Quzmán. Anotaciones, Corrientes, F. Cfr. Makki, Op.Cit., p79.
7. Ibn al jatib, L. الإحاطة في أخبار غرناطة , Tomo I, p. 134., Cfr. Ouragli, H. "Espacio de comunicación civilizacional entre los musulmanes y los no musulmanes أهل الذمة, en las obras de alfaquíes andalusíes". En, *La civilización islámica*… *Op.Cit.*, P. 499.
8. Carta sobre el trato comercial en al-Andalus, Editada por Levi Provençal, Paris, 1931. Cfr. Kadiri Boutchich, «Estaciones en la Historia de tolerancia entre las regiones y pueblos de al-Andalus». En, *La civilización islámica…Op.Cit*., p.80.

en su propio idioma.[9] Algo parecido decía de un ministro nazarí.[10] Por su parte, Álvaro de Córdoba se extrañaba del gran dominio del árabe que tenían sus correligionarios cristianos y su deficiencia en latín. Lamentaba la incapacidad de los jóvenes cristianos para escribir una simple carta en latín, mientras eran capaces de escribir poesía en árabe con gran sensibilidad y elegancia.

La postura de Álvaro de Córdoba refleja el punto de vista de un clérigo cristiano que ve en el latín un medio de conservar la religión. Tal postura no fue compartida por hombres de saber cristianos y también judíos, quienes veían en el árabe el único medio para lograr el avance científico en disciplinas como la filosofía, la astronomía, la medicina, etc. El peso del árabe era algo parecido al inglés hoy en día. Los monarcas cristianos del norte eran conscientes de ello. El caso más representativo es el de Alfonso X el Sabio, con quien la Escuela de Traductores de Toledo conoce un nuevo impulso. Nos llama la atención, en las traducciones de las obras de astronomía o medicina, la utilización de terminología árabe. La razón es la inexistencia de sinónimos en latín. Este factor, entre otros, explica la gran cantidad de palabras árabes en idiomas derivados de latín como el español, el portugués o el francés.

Si las obras científicas andalusíes fueron fundamentales para el futuro Renacimiento Europeo, las de humanidades no fueron menos. Teólogos, filósofos y literatos, ibéricos e italianos entre otros, descubren, gracias a la traducción al latín, la universalidad del pensamiento andalusí. La valoración del hombre como tal, en la que se basó el humanismo europeo del siglo XVI, es omnipresente en la obra de Ibn Ruchd, quien reconoce en la filosofía griega la fuente de la tradición filosófica. Su fama se debe en gran parte a los comentarios que hizo a la obra de Aristóteles.

Al igual que los filósofos, los teólogos y los místicos andalusíes fueron también influenciados por el pensamiento griego. Uno de los casos más representativos es, sin lugar a dudas, Ibn Arabi. En su obra, el pensamiento de Platón está presente de forma clara. La universalidad de la mística de Ibn Arabi, sobre todo su teoría de la unidad esencial de religiones وحدة الأديان ace que su mensaje esté aún vigente hoy día, en un mundo donde el fanatismo religioso convierte casi en imposible un diálogo fructífero entre el Islam y Occidente. Dice el gran maestro murciano:

9. Ibn al jatib, Op.Cit. Tomo III, pp. 67-68.
10. Ibid. Tomo II, p. 140.

Capaz de coger cualquiera
de entre las diversas formas
mi corazón se ha tornado:
Es prado para gacelas
y convento para monje,
para los ídolos templo,
Kaaba para el peregrino;
es las Tablas de la Tora
y es el libro del Corán.
La religión del amor
sigo adonde se encamine
su caravana, que amor
es mi doctrina y mi fe.[11]

Respecto a este diálogo entre religiones, creemos que la experiencia andalusí es única. La documentación consultada habla de reuniones en las que teólogos musulmanes de renombre, como Ibn Hazm y al-Chatibi الشاطبي, debatían con teólogos, obispos, rabinos, cristianos y judíos, sobre temas de gran delicadeza, sin ningún tipo de fanatismo. Cada grupo consideraba que el otro formaba parte de la cultura andalusí. Algunos de estos debates tuvieron lugar incluso en iglesias.[12] En su libro «Al Fasl» الفصل بين الأهواء والملل والنحل Ibn Hazm nos informa de que era frecuente la participación de hombres de saber judíos y cristianos en los debates que él organizaba regularmente.[13] El contenido de estos debates, que aún se conserva, atestigua el profundo conocimiento de cada grupo religioso de la religión del otro. Ibn Hazm argumentaba sus tesis con citas del Viejo y el Nuevo Testamento.[14] Entre los temas tratados, nuestras fuentes hablan del Espíritu Santo, la Santísima Trinidad, la autenticidad del Corán como libro sagrado, la justificación de la poligamia o la utilización del Islam de armas para su expansión.[15]

11. Ibn 'Arabī y otros, La taberna de las luces, Selección, presentación y traducción, Beneito, P. Editora Regional de Murcia, Murcia, 2004, p. 43.
12. Ibn Rachik ابن رشيق. Al Miyar al Mugrib, المعيار المغرب , Tomo XI, p. 156, Cfr. Ouragli, Op.Cit. 480.
13. Ibn Ħazm, الفصل في الملل والأهواء والنحلة , Tomo II, p. 261, Cfr, Ouragli, Ibid. p. 479.
14. Ibid, p. 485.
15. Jazrayi, A الخزرجي . مقامع الصلبان . Ibid. P. 483.

5. Los cargos políticos

Otro de los aspectos que refleja la buena percepción del otro es el interés mostrado por los gobernantes musulmanes por asociar a la vida política a cristianos y judíos. Unos y otros ocuparon cargos de gran envergadura durante los periodos de los omeyas, las dinastías beréberes y los Reinos de Taifas. Citaremos, a modo de ejemplo, casos de los tres periodos. Entre los cristianos que ocuparon cargos relevantes durante la época omeya, figuran Gomez Ben Itiyan, jefe del diván de correspondencias de Mohamed I; Rabie ben Zayd autor del famoso Calendario de Córdoba, quien fue enviado como embajador a Alemania por Abderrahman III, y Asbue Ben Abdelah Ben Nabil, designado por al Manzur para intermediar en el conflicto entre el príncipe de Castilla Sancho García y su rival González, regente de la Corona de León.

Durante la época de las dinastías beréberes, los cristianos llegaron a ocupar cargos de responsabilidad incluso militar. Los almorávides disponían de un batallón cristiano denominado el ejército de los «rum». Los almohades, por su parte, designaron a cristianos en altos cargos militares. El más famoso es, sin lugar a dudas, el llamado Reverter. El poder que alcanzaron los cristianos en el ejército almohade durante la última fase de esta dinastía llegó hasta el punto de decidir quién, entre los pretendientes, debería ocupar el trono. Cabe mencionar aquí el peso que tuvo el batallón cristiano del califa almohade Arrachid, que hizo posible la recuperación de éste monarca del trono.

La época de los Reinos de Taifas fue marcada también por una fuerte presencia de los cristianos y, sobre todo, de los judíos, en cargos de responsabilidad política. Los casos más conocidos son los de Ibn Nagrela (padre e hijo), quienes ocuparon el ministerio, en la corte zirí de Granada durante el siglo XI. Los ziríes, de origen beréber, no encontraban entre sus correligionarios «sanhaya» صنهاجة quienes estuvieran más capacitado para tal cargo.

Pero como queda señalado esto no significa que la tolerancia fuera característica permanente durante todo el periodo de la presencia islámica en al-Andalus. Al igual que en cualquier sociedad multicultural, hubo momentos de discriminación, fanatismo e intolerancia. Para argumentarlo, nos hemos basado en la poesía, fuente que refleja más que cualquier otro sentimiento, prejuicios y valoraciones del otro. Considero válido aquí el juicio de Emilio García Gómez, quien cree que un simple poema puede reflejar, más que largas páginas de la historia, los sentimientos de un grupo humano.[16]

16. Citado por Chija, Jamaa. «La sociedad andalusí entre la tolerancia y la intolerancia». *En La civilización islámica*… Op. Cit. p. 117.

De la poesía árabe, deducimos que el fanatismo, del cual no está exenta ninguna sociedad, fue de orden tanto religioso como étnico.

El fanatismo religioso es en gran medida consecuencia de las largas luchas entre al-Andalus y los reinos cristianos del norte. La poesía de Ibn Wahbún ابن وهبون lo refleja de forma clara. Burlándose de Alfonso VI de Castilla, tras su derrota en Zalaca الزلاقة ante los Almorávides, dice de él que se deshizo de sus armas de tanto peso para poder darse a la fuga en la oscuridad, convirtiéndola, por ser su salvadora, en su nueva religión.[17] En la misma línea va la poesía de Ibn Darraj ابن دراج quien, hablando de la expedición de Al Mansur del año 995 contra el reino de León, describe a los derrotados soldados cristianos como ebrios emborrachados con la copa de la muerte que el enemigo les sirvió.[18] El mismo poeta, con un tono triunfal, describe la manera en que Almanzor destruyó la iglesia de Santa Cruz, tras su regreso de una de sus aceifas. Esta falta de respeto a los lugares santos la encontramos en el otro bando también, sobre todo durante la última fase de la presencia islámica en al-Andalus, cuando la Reconquista se acentúa. En uno de sus poemas, Ibn Al Murabit ابن المرابط lamenta el cambio que experimentaron algunas mezquitas convertidas en iglesias.[19]

Respecto al fanatismo étnico, la poesía árabe habla de enfrentamientos entre musulmanes de diferentes etnias, como los que hubo entre árabes y beréberes. Al Yaki اليكي, poeta anti-beréber, no pudo retener su satisfacción por la derrota de los almorávides contra los cristianos.[20] En uno de sus versos, dice que el sinónimo del "moravitismo" es la cobardía. Por su parte, los poetas beréberes mostraron su odio y rechazo a los árabes. Prueba de ello es una poesía de Ibn Habus ابن حبوس, quien se felicitaba por la desgracia de Ibn Atiyya ابن عطية, ministro andalusí de la corte almohade.[21]

El rechazo étnico se extendió a otros grupos, también de religión musulmana, como los muladíes y los eslavos. Para el primer caso, cabe mencionar la rivalidad entre los árabes de Sevilla y los muladíes de Elvira, durante el periodo de los Reinos de Taifas. En nombre de los muladíes, Abderrahman el Avilés se alegraba del retroceso que el poder árabe experimentó en al-Andalus.[22] Su poesía encontró réplica en la obra de Said Ibn Yudi ابن جودي quien, lleno de entusiasmo, se va-

17. Citado por Chija, Jamaa, Ibid. p. 122.
18. Diván Ibn Darray, ديوان أبن دراج. Tomo II. anotaciones, Makki, M,A. el Cairo, 1983. P. 348.
19. Chija, Op.Cit. p. 124.
20. Ibn Said. Al Mugreb, المغرب . Tomo II. P. 268. Cfr. Chija, Ibid. p. 141.
21. Ibid. p. 144.
22. Ibid. 134.

nagloriaba de su origen árabe, despreciando a los muladíes, comparándolos con esclavos, y sospechando de su verdadera fe islámica.[23]

Para el segundo caso, el rechazo mutuo entre árabes y eslavos, quienes habían fundado varios Reinos de Taifas en el este de al-Andalus a partir del siglo XI, fue patente. Lo confirman tanto la poesía árabe como las correspondencias literarias. Una carta de Ahmed Ibn García, protegido de Moyahid Al Amiri مجاهد العامري, señor de la Islas Baleares y Denia, atestigua el gran desprecio de los muladíes hacia los árabes, considerados según la mencionada carta, de raza inferior. La respuesta la encontramos en una carta de Ismail al-Himyari/?Humayri الحميري اسماعيل, protegido de al Mutadid, señor de Sevilla, en la que glorificaba la raza árabe, considerándola más digna que cualquier otra para gobernar en al-Andalus.[24]

23. Ibid. p. 134.
24. Ibid. 138.

El factor africano en la estrategia defensiva andalusí*



Francisco García Fitz
Universidad de Extremadura
España

1. Introducción

La continuidad del enfrentamiento bélico entre los reinos cristianos peninsulares y los diversos poderes políticos que se fueron sucediendo en al-Andalus, un conflicto de intensidad variable según el momento, pero con una presencia innegable a lo largo de todo el período que transcurre entre los siglos XI y XIII, dio lugar a la aparición entre los gobernantes andalusíes de un modelo de estrategia política que pusieron en práctica en diversas ocasiones: nos referimos a la utilización –o a la amenaza de utilización– del potencial militar de los estados o imperios que fueron surgiendo en el norte de África como fórmula para detener o contrapesar la agresión de sus vecinos del norte. En circunstancias de especial presión militar y política por parte cristiana –especialmente castellano-leonesa–, y siempre que al otro lado del Estrecho hubiese una potencia con capacidad real de intervención bélica en la Península, los poderes andalusíes no dudaron en asig-

* El presente estudio se inserta en los trabajos del proyecto de investigación FFI2009-11162 del Ministerio de Ciencia e Innovación. Fue publicado originalmente con bajo el título “Estrategias internacionales en el contexto de sociedades de fronteras. La amenaza africana en las relaciones castellano-andalusíes, siglos XI al XIII”, II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera. Congreso Internacional en memoria de Don Claudio Sánchez Albornoz, Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (Coords.), Jaén, 1998.

nar a la posible ayuda procedente de África un papel específico en el conjunto de sus estrategias frente a las monarquías norteñas.

Dos momentos muy alejados entre sí pueden servir para analizar el carácter del *factor africano* en el contexto de las relaciones fronterizas entre cristianos y musulmanes peninsulares: de un lado, el de la intervención de los almorávides durante las últimas décadas del siglo XI; de otro, el de la irrupción de los benimerines en el panorama político-militar hispano del último cuarto del siglo XIII. La elección de estos dos casos no es gratuita ni artificial, puesto que, como tendremos ocasión de comprobar, los contextos políticos generales y las actitudes particulares de los protagonistas se prestan a la comparación. Pero es más, es muy posible que la similitud entre las dos situaciones, separadas por dos siglos de distancia, no pasara desapercibida ni siquiera a los contemporáneos de la segunda: según Ibn Jaldún, hacia 1275 el segundo monarca nazarí estaba alarmado por los éxitos militares del emir meriní en la Península, puesto que la situación le recordaba la suerte que muchas décadas antes había corrido Ibn Abbad, el rey taifa de Sevilla, como consecuencia de la intervención los Yusuf Ibn Tasufin y de los almorávides. Más allá de las aprensiones personales, la rememoración del fantasma de al-Mu`tamid en aquel contexto viene a demostrar que los coetáneos tenían una clara conciencia del paralelismo existente entre aquellos dos momentos.[1] Conviene, por tanto, analizar sucesivamente y en sus líneas generales el desarrollo de los acontecimientos y las actitudes de los protagonistas en las dos circunstancias citadas, para posteriormente concluir planteando la función del *factor* o, si se quiere, de la *amenaza africana* como elemento sustancial en las estrategias políticas de al-Andalus.

2. Los almorávides en la estrategia defensiva de los *primeros taifas*

Desde el primer tercio del siglo XI, como consecuencia de la desintegración del califato de Córdoba y del progresivo fortalecimiento de las estructuras sociales y políticas de los reinos cristianos del norte, sus injerencias políticas e intervenciones bélicas contra al-Andalus fueron en aumento. En el ámbito castellano-leonés, las actividades agresivas patrocinadas por Fernando I y Alfonso VI cristalizaron en la elaboración de un sistema de exigencias económicas a los

1. IBN KHALDOUN: *Histoire des Berbères et des Dynasties Musulmanes de L'Afrique Septentrionale*, IV tomes, traduite de l'arabe par Le Baron de Slane, édition publiée sous la direction de Paul Casanova, Paris, 1969, vol. IV, p. 92. (En adelante: *Histoire des Berbères*).

reinos de taifas a cambio del mantenimiento de la paz y del establecimiento de un cierto proteccionismo, sistema conocido habitualmente como *régimen de parias*.[2]

En realidad, aquel supuesto sistema de protectorado no engañaba a nadie, y mucho menos a los musulmanes de al-Andalus: todos sabían, entre otras razones porque ni Fernando I ni Alfonso VI ocultaron nunca sus verdaderas intenciones, que el objetivo último perseguido por los castellanos era la anexión territorial de las tierras dominadas por el Islam peninsular, de manera que la exigencia de parias, aquella permanente extorsión económica respaldada por la continua amenaza militar, no sería sino un medio para debilitar a los reinos de taifas antes de proceder a su definitiva conquista.[3] Pero tal vez ningún otro testimonio resulte tan clarividente como el del rey zirí de Granada, ‘Abd Allah Ibn Buluggin, quien supo exponer de forma clara y precisa el proyecto estratégico de Alfonso, el programa de conquistas territoriales que guiaba las relaciones diplomáticas del monarca castellano-leonés con sus vecinos musulmanes, y el trasfondo expansivo que inspiraba su política de alianzas y de imposiciones económicas.[4]

Ahora bien, para que la política de parias fuera eficaz hasta sus últimos extremos, era necesario mantener un cierto equilibrio entre el volumen exigido y el tolerable por la economía musulmana, y tensar la cuerda sólo lo necesario para

2. Aunque centrado en las relaciones entre los reinos cristianos orientales y al-Andalus, sigue siendo fundamental para el estudio del régimen de parias el artículo de LACARRA, José María: “Aspectos económicos de la sumisión de los reinos de taifas (1010-1102)”, en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, Barcelona, 1965, tomo I, pp. 255-277. Para el ámbito castellano-leonés, véase GRASSOTTI, Hilda: “Para la historia del botín y de las parias en Castilla y León”, *Cuadernos de Historia de España*, XXXIX-XL (1964), pp. 43-132 y BISHKO, Charles Julian: “Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny”, *CHE*, XLVII (1968), pp. 31-135 y XLVIII (1969), pp. 50-116. El contexto político general en MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *La España del Cid*, 2 vols., 5ª, ed. Madrid, 1956 y VIGUERA MOLÍNS, María Jesús y otros: *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, Historia de España de Menéndez Pidal, tomo VIII-I, Madrid, 1994, pp. 31-129.
3. Los testimonios de historiadores musulmanes no dejan dudas sobre el planteamiento estratégico de los monarcas castellano-leoneses. Véase, por ejemplo, IBN ^{C}IDARI AL-MARRAKUSI: *La caída del califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayan al-Mugrib)*, estudio, traducción y notas por Felipe Maíllo Salgado, Salamanca, 1993, p. 199 y 233 (en adelante *al-Bayan. Reyes de Taifas*); VIGUERA MOLÍNS, Mª Jesús: “Las cartas de al-Gazali y al-Turtusi al soberano almorávide Yusuf b. Tasufin”, *Al-Andalus*, XLII (1977), pp. 351-352; IBN AL-KARDABUS: *Historia de al-Andalus (Kitab al-Iktifa')*, estudio, traducción y notas de Felipe Maíllo Salgado, 2ª ed. corregida, Madrid, 1993, p. 102 (en adelante: *Kitab al-Iktifa*').
4. ^{C}ABD ALLAH: *Memorias, en El Siglo XI en 1ª persona. Las «Memorias» de ^{c}Abd Allah, último Rey Zirí de Granada, destronado por los Almorávides* (1090), trad., con introducción y notas por E. Leví-Provençal y E. García Gómez, Madrid, 1980, pp. 157-159 y 197-198. (En adelante: *Memorias*).

evitar rupturas de resultados imprevisibles. En la estrategia cristiana, la administración paciente del tiempo resultaba un elemento fundamental: mientras que los dirigentes castellano-leoneses estuvieran dispuestos a conseguir sus objetivos a largo plazo, los recursos de sus vecinos musulmanes irían siendo drenados a un ritmo soportable y fortalecerían progresivamente sus posiciones. Por el contrario, si caían en la tentación de acelerar el proceso, la exasperación de estos se multiplicaría y los obligaría a buscar soluciones alternativas al pago de contribuciones, como la sombra amparadora de otros poderes capaces de hacer frente a la amenaza y a la insolencia cristiana.[5]

Está claro que Alfonso VI procedió a aplicar una estrategia diplomática agresiva y un planteamiento militar netamente expansionista que dejaba a los dirigentes musulmanes en la disyuntiva de una entrega inevitable o una resistencia violenta. La extremada tensión económica a la que sometió al reino de Toledo como consecuencia de la aplicación del régimen de parias provocó, ya en 1079, una revuelta interna que desbancó al monarca al-Qadir, quien hasta entonces había abonado las sumas exigidas, y que llevó al poder a los que abogaban por la resistencia armada. Esta primera rebelión fue aplastada en 1080 por el antiguo gobernante toledano con el apoyo del rey de Castilla, quien no se limitó ahora a exigir unas parias acrecentadas, sino que también añadió a sus pretensiones algunos territorios en el reino de Toledo y se anexionó Coria, situada en el valle del Tajo.[6]

Lo ocurrido en Toledo no era sino el principio de una escalada, puesto que a partir de 1082 Alfonso VI se encargó de demostrar que su ambición política pasaba ya por una incorporación rápida de tierras pertenecientes a otros reinos de taifas y no sólo al de Toledo. En efecto, a fines de aquel año una embajada cristiana se desplazó hasta Sevilla para cobrar el tributo anual, como había ocurrido

5. Tal era, por ejemplo, la opinión de Sisnando Davídiz. Aunque su testimonio se refiera expresamente al proyecto de cristianización de la mezquita de Toledo, las consecuencias de la aplicación de una política excesivamente punzante eran perfectamente generalizables a todo el ámbito de al-Andalus, GARCÍA GÓMEZ, Emilio y MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: "El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los taifas", *Al-Andalus*, XII (1947), p. 32.

6. LÉVI-PROVENÇAL, E.: "Alphonse VI et la prise de Tolède (1085)", *Hespéris*, XII (1931), p. 44; Kitab al-Iktifa', pp. 102-104; *Primera Crónica General de España*, ed. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1977, cap. 866, p. 537 (en adelante: *PCG*); *Memorias*, pp. 162-163. Véase también MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: "Adefonsus Imperator Toletanus, Magnificus Triumphator", *Historia y Epopeya*, Madrid, 1934, pp. 243-246; PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio: "`Umar al-Mutawakkil Ibn al-Aftas de Badajoz, rey de Toledo: Crónica de un poder efímero", *Simposio Toledo Hispano-árabe*, Toledo, 1986, pp. 61-73; REILLY, Bernard F.: *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI, 1065-1109*, Toledo, 1989, pp. 145-146.

en otras muchas ocasiones, sólo que esta vez las desmedidas pretensiones del monarca castellano-leonés exasperaron a al-Mu'tamid, que ordenó asesinar a los enviados. Según un poeta de la corte abbadí, contemporáneo de aquellos hechos, cuando el rey de Sevilla entregó el dinero requerido a los embajadores éstos se negaron a aceptarlo con el argumento de que el oro era de baja ley y que únicamente tomarían oro puro, con la advertencia además de que en los años próximos sólo admitirían como pago la cesión de ciudades, respuesta que provocó la ira del rey de Sevilla y el posterior asesinato de los embajadores. Otro contemporáneo, el rey zirí Granada, también confirma que el monarca de Castilla y León había requerido a Sevilla la evacuación de algunos castillos, y que tal petición fue determinante para la llamada de al-Mu'tamid a los norteafricanos.[7] Cualesquiera que fueran las exigencias y circunstancias concretas,[8] lo cierto es que fueron consideradas abusivas e intolerables por al-Mu'tamid, en especial por el contexto en el que se producían y por la merma territorial que implicaban.

La reacción del rey de Castilla fue fulminante y, en la primavera de 1083, organizaría una gran cabalgada por el territorio sevillano en el curso de la cual tal vez llegara hasta Tarifa, pero cuyos detalles únicamente son ofrecidos por fuentes tardías y, por ello, poco fiables.[9] Los acontecimientos posteriores no hicieron sino darles la razón a aquéllos que reclamaban un cambio radical en la estrategia de los reinos de taifas frente a las presiones castellanas: Alfonso VI puso cerco definitivo a Toledo en 1084 y entró en la ciudad en mayo de 1085.[10]

Por lo demás, el monarca demostró en los meses siguientes a la toma de Toledo su predisposición a concluir su obra, pensando sin duda que "*la rienda de al-Andalus se hallaba en sus manos*": lanzó algaras hasta dominar todos los distritos que habían pertenecido a los Ibn Di-l-Nun y tomó posesión del territorio comprendido entre Guadalajara y Talavera, sin que hubiera nadie en la Península

7. El poeta era Ibn al-Labbana y su testimonio fue publicado por HUICI MIRANDA, Ambrosio: *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (Almorávides, Almohades y Benimerines)*, Madrid, 1956, p. 21; *Memorias*, p. 198.
8. Las versiones sobre estos acontecimientos son muy variadas y, en algún caso, hasta pintorescas. Así, por ejemplo, las anécdotas transmitidas por ^{C}ABD AL MUN^{C}IN AL-HIMYARI: Kitab ar-Rawd al-mi^{c}tar Fi Habar al-Aktar, edición y traducción de LEVI-PROVENÇAL, E.: *La Péninsule ibérique au moyen-age d'après le*..., Leiden, 1938, pp. 104-105 (en adelante: *Kitab ar-Rawd al-mi^{c}tar*). Otras versiones tardías y distorsionadas en HUICI MIRANDA, A.: *Las grandes batallas*, pp. 22-25.
9. *Kitab ar-Rawd al-mi^{c}tar*, pp. 105-106); IBN ABI ZAR^{c}: *Rawd al-qirtas*, traducido y anotado por Ambrosio Huici Miranda, Valencia, 1964, p. 277 (en adelante: *Rawd al-qirtas*).
10. *Kitab al-Iktifa'*, 104-105; JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo: *Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica*, cvra et studio J. Fernández Valverde, Opera Omnia, pars I, Tvrnholti, 1987, Lib. VI, cap. XXII (en adelante: *HRH*).

"*quien osase atacar al más ruin de sus perros*". De pronto, parecía que todos los musulmanes podían perecer en el mismo incendio que había consumido a Toledo: "*los cristianos* -nos dice Ibn al-Kardabus- *se esparcieron por todas partes, causando daños en todas las ciudades, pues los confines del país de los musulmanes se convirtieron en pasto suculento para ellos*".[11] La ciudad de Zaragoza fue cercada al año siguiente de la conquista de Toledo.[12] En fin, la adopción del significativo título de al-Imbratur du l-Millatayn o Emperador de las dos Religiones,[13] venía a simbolizar el traspaso de la frontera que separaba lo tolerable de lo absolutamente inadmisible, y a partir de la cual los musulmanes de la Península estaban dispuestos a adoptar resoluciones extremas que equilibrasen la compresión cristiana.

Las alternativas que tenían los reyes de taifas no eran muchas: en las últimas décadas se había demostrado que ninguno de los estados musulmanes, por sí mismo, podía hacer frente al poderío militar de Alfonso VI, y que la colaboración entre ellos, dadas las reticencias mutuas y las ambiciones de cada uno, resultaba poco factible. Es probable que la posibilidad de acudir al amparo de los norteafricanos se vislumbrara en el horizonte político de los reinos de taifas, como proyecto estratégico, desde años antes del ascenso al poder de Alfonso VI y de que el régimen de parias y de injerencias llegara a alcanzar las proporciones que adquirieron durante el reinado de éste. Sabemos por Ibn 'Idari que, en una de las ocasiones en las que al-Ma'mun de Toledo hubo de negociar la paz con Fernando I, los embajadores del rey toledano insinuaron ya tal posibilidad como elemento que contrabalanceara las presiones del monarca castellano-leonés, si bien éste se

11. Todas las citas proceden de Kitab al-Iktifa', pp. 108-112.
12. Kitab al-Iktifa', pp. 114-115 y PCG, cap. 886, pp. 556-557. Véase también REILLY, Bernard: *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI*, pp. 200-202.
13. Según los historiadores musulmanes, Alfonso VI incluyó en la intitulación de los documentos dirigidos a los reinos de taifas el apelativo de *Emperador de las dos Religiones* después de la toma de Toledo, lo que fue interpretado por los gobernantes musulmanes como un gesto de orgullo y de soberbia que ponía de manifiesto claramente sus pretensiones de dominio sobre aquellos estados. Así, por ejemplo, en *Kitab al-Iktifa*', p. 110 y *Al-Hulal al-Mawsiyya. Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*, traducción de Ambrosio Huici Miranda, Tetuán, 1951, pp. 52-53 (en adelante: *Al-Hulal*). Véase también MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *El Imperio Hispánico y los Cinco Reinos*, Madrid, 1950, pp. 110-111; *Idem: La España del Cid*, vol. I, pp. 320-321 y vol. II, 730-731; MACKAY, A. y BENABOUD, M.: "Alfonso VI of Leon and Castile al-Imbratur dhu-l-Millatayn'", *Bulletin of Hispanic Studies*, LVI (19-79), pp. 95-102 y "Yet again Alfonso VI, 'the Emperor, Lord of [the Adherents of] the Two Faiths, the Most Excellent Ruler+: A rejoinder to Norman Roth", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXI (1984), pp. 171-181; ROTH, Norman: "Again Alfonso VI, 'Imbaratur dhu'l-Millatayn', and Some New Data", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXI (1984), pp. 165-169.

mostró convencido de que la petición era irrealizable por la enemistad existente entre unos y otros.[14]

Para que la amenaza africana pudiera significar un freno efectivo a la política agresiva de los reinos cristianos, el poder almorávide debía de consolidarse primero en el Magreb, algo que no ocurriría hasta la segunda mitad de la década de los setenta y primeros años de la de los ochenta del siglo XI, precisamente en el momento en el que Alfonso VI realizaba una mayor presión sobre los estados musulmanes de al-Andalus.

Cuando en 1086 Alfonso VI puso sitio a Zaragoza, los principales reyes de taifas habían enviado ya sus embajadores a Yusuf b. Tashufin y negociado las condiciones de su participación en la guerra contra los cristianos. Aunque las fuentes difieren en los detalles concretos, parece claro que a mediados de 1083, tras la citada cabalgada de Alfonso VI por tierras de Sevilla, al-Mu'tamid, de acuerdo con al-Mutawakkil de Badajoz, con Abd 'Allah de Granada y con el cadí de Córdoba, solicitó la ayuda de los almorávides, quienes dieron un respuesta favorable, pero condicionada a la toma previa de Ceuta.[15] Lo cierto es que, tras la conquista de esta última ciudad en el otoño de 1083, nada impedía a los almorávides atravesar el Estrecho e iniciar su periplo hispánico, si bien su llegada se retrasaría todavía hasta el verano de 1086.

La magnitud de las repercusiones de la intervención de los almorávides en la Península puede explicar la profusión de leyendas y relatos de poca credibilidad o de inspiración literaria, claramente dramatizados en muchos casos, con que los cronistas musulmanes posteriores rodearon las circunstancias previas a la llegada de los norteafricanos, la actitud de los reyes de taifas ante la incesante tensión a la que los cristianos los sometían, la soberbia y desfachatez del comportamiento de Alfonso VI hacia los musulmanes, y las acciones últimas que dieron lugar al llamamiento definitivo. Pero, independientemente de la historicidad de las anécdotas narradas por unos u otros, parece que todas ellas responden a un fondo cierto: la estrategia de la exacción y del desgaste aplicada por el rey de Castilla y León había superado el nivel soportable por la sociedad de los diversos reinos de al-Andalus. Un nuevo elemento irrumpía, por tanto, en la escena política y militar de la Península, y lo hacía a instancias de aquéllos que hasta poco tiempo antes habían convertido el pago de tributos y sumisión a los cristianos en una estrategia de supervivencia, y que buscaban ahora nuevas fórmulas que compensaran la ruptura de los equilibrios provocada por la cada vez más ambiciosa política de Alfonso VI.

14. Véase VIGUERA, María Jesús y otros: *op. cit*., p. 89 y al-Bayan. *Reyes de Taifas*, p. 233.
15. *Histoire des Berbères*, tomo II, p. 77; Kitab ar-Rawd al-miᶜtar, pp. 106-108.

Algunos historiadores musulmanes interpretaron la postura de los reyes de taifas al requerir el apoyo de sus correligionarios del norte de África como una resolución adoptada entre dos posibles opciones contrarias, marcadas en ambos casos por la aceptación irremediable de sendos dominios externos que conducían igualmente a su propia inmolación: el cristiano o el almorávide. Así lo indicaba expresamente Ibn al-Kardabus al referir que, cuando los príncipes de al-Andalus estuvieron seguros de que Alfonso ya no se contentaba con sus tributos, "*comprendieron que la vuelta al deber era lo más digno*" e invocaron la ayuda del Amir al-Muslimin "*a pesar de que ellos tuviesen que ensartarse en su collar*", esto es, que incorporarse a sus dominios y aceptar su autoridad.[16] A la misma idea responden todas aquellas narraciones que muestran a al-Mu'tamid proclamando su inclinación a ser camellero en el desierto antes que porquero en Castilla.[17]

Esta interpretación apela a la fortaleza última de los lazos religiosos y de las creencias comunes frente a cualesquier otros. En este sentido, al-Himyari recoge una anécdota, probablemente de origen espurio, pero que refleja bien el tipo de problemas que, supuestamente, se les planteaba a los gobernantes andalusíes en tal caso. Según indica, al-Mu'tamid expuso a los que le rodeaban que las circunstancias le habían puesto en la obligación de elegir entre dos opciones, una de resultado cierto y otra de resultado dudoso. En realidad, el rey de Sevilla exponía un solo problema al que respondía desde dos niveles de análisis distintos, de ahí que las soluciones fueran también diversas. El problema, lógicamente, hacía referencia al incierto futuro que se cernía sobre él y sobre su reino en caso de que decidiera aliarse con los almorávides o, por el contrario, optara por ceder ante Alfonso VI y buscar la paz con el cristiano. Analizada la cuestión desde un punto de vista estrictamente político, la solución no podía ser más que dudosa, pues tanto en un caso como en otro sus aliados podían mostrarle lealtad y mantenerlo en el trono o, por el contrario, obligarlo a renunciar al poder. Pero, planteada la cuestión desde una perspectiva religiosa, el dilema tenía una respuesta segura o evidente, puesto que si se apoyaba en Yusuf su acción agradaría a Dios, mientras que si lo hacía en el rey cristiano, Dios se enojaría. Por tanto, entre la duda y la certeza, no cabía más que optar por la última.[18]

En realidad, resulta dudoso que al-Mu'tamid encontrase más llevadero su empleo como camellero en el Sahara que su ocupación de cuidador de cerdos en Castilla, y no porque pensara que la segunda posibilidad fuera más cómoda que

16. *Kitab al-Iktifa'*, p. 112.
17. Así, por ejemplo, en Kitab ar-Rawd al-mi^{c}tar, p. 106 y en Al-Hulal, p. 59.
18. Kitab ar-Rawd al-mi^{c}tar, pp. 106-107.

la primera, sino porque, simplemente, prefería seguir siendo rey en Sevilla, y en todo momento eso fue lo que pretendió. A tenor de su comportamiento posterior, de su resistencia a abandonar el trono y a ceder su poder al Emir, todo parece indicar que la idea de Ibn ‘Abbad no fue nunca la de sustituir la amenaza cristiana por el dominio africano, y bien puede decirse que esta misma alergia al pelaje de los camellos y de los puercos afectaba de igual forma al resto de los reyes de taifas que habían propiciado la intervención de Yusuf.

Desde el punto de vista estratégico, los gobernantes del Islam Peninsular no trataban de sustituir, ni siquiera como mal menor, a unos por otros. Lo que querían era compensar, equilibrar las fuerzas. Abd ‘Allah sintetizó los verdaderos objetivos de su vecino el rey de Sevilla cuando, tras la exigencia de la cesión de territorios por parte de Alfonso VI, volvió sus ojos aterrorizado hacia el otro lado del Estrecho: “*pensó que podría quebrantarlo* –a Alfonso– *mediante las bandas de los Almorávides y hacer que se estrellaran unos contra otros*”.[19] De eso se trataba, de quebrar la política expansiva de los castellano-leoneses mediante la introducción de un factor militar nuevo que recompusiera la estabilidad, pero nunca de entregar sus reinos a los africanos. De hecho, el pacto estipulado por los reyes de taifas con el Emir para regular su actuación en al-Andalus contenía dos grandes acuerdos: primero, que todos unirían sus esfuerzos a los almorávides para realizar una campaña contra los cristianos; segundo, que Yusuf se abstendría de hostigar a los reyes peninsulares en sus respectivos territorios y de interferir en los problemas internos de cada reino, lo que viene a significar que los príncipes de al-Andalus estaban tan interesados en atraer a las tropas africanas para enfrentarlas militarmente a las castellano-leonesas como en impedir que intervinieran en modo alguno en la política del Islam Peninsular.[20]

Por tanto, ser camellero o ser porquero no era una opción, sino un riesgo. La verdadera opción estratégica era la de aprovechar el poderío militar almorávide, o la amenaza de su uso, para frenar al cristiano, y hasta los propios almorávides parece que estuvieron al tanto de tales objetivos y que temieron en los primeros momentos de la intervención ser utilizados o manipulados por al-Mu’tamid. Al menos eso es lo que se desprende de un hecho narrado por el monarca zirí: cuando el Emir había ya conquistado Ceuta y estaba listo para cruzar el Estrecho, envió a dos embajadores a la corte abbadí para ultimar los preparativos. Al-Mu’tamid los retuvo en ella durante mucho tiempo y los almorávides comenzaron a impacientarse. Por fin, Ibn ‘Abbad los despachó con el encargo de que esperasen durante

19. *Memorias*, p. 198.
20. *Ibidem*, p. 200.

treinta días más en Ceuta, para proceder entre tanto a la evacuación de Algeciras, ciudad que habría de servir de base para el desembarco. Aquella condición hizo que se levantaran sospechas sobre las verdaderas intenciones del taifa sevillano, y algunos consejeros de Yusuf llegaron a comentarle que lo único que pretendía al-Mu'tamid con aquella dilación era enviar un aviso a Alfonso VI para informarle de la próxima llegada de los almorávides, "*por ver si, amenazándole contigo, consigue sus deseos y logra estipular con él un tratado en el que Alfonso le perdone el tributo unos años. Si realmente lo logra, pedirá al cristiano un ejército y vendrá a Algeciras a impedirte la travesía*". Los consejeros recomendaron entonces a Ibn Tasufin que se adelantase a ocupar la ciudad, "*pues si no pensara en esta connivencia con el rey cristiano, ya te habría mandado aviso de que cruzases el Estrecho*". En efecto, los almorávides no esperaron el tiempo estipulado y se plantaron sobre Algeciras ante la sorpresa de sus habitantes.[21]

Si todo lo anterior no fuera suficiente para demostrar la estrategia de contrabalanceo que los taifas intentaron poner en práctica, las actitudes de estos mismos príncipes cuando constataron la decisión almorávide de desplazarlos de sus respectivos tronos tampoco deja lugar a dudas: ninguno de ellos abandonó las riendas de sus estados en manos de los almorávides de grado, y todos se resistieron con mayor o menor convicción e intensidad. El granadino 'Abd Allah fue apresado en septiembre de 1090 tras constatar su absoluta incapacidad y soledad para hacer frente a las tropas almorávides, acampadas cerca de su capital; al mes siguiente fue depuesto su hermano Tamil, señor de Málaga; en marzo de 1091 tomaron al asalto Córdoba, entonces bajo el dominio de Ibn 'Abbad; en septiembre de ese mismo año, tras varios meses de asedio, los norteafricanos entraban a viva fuerza en Sevilla; en el otoño de 1094 se hacían con el control de la taifa de Badajoz, tras asesinar a al-Mutawakkil y toda su familia.[22] Si la resistencia de los reyes de taifas expresaba a las claras que la posibilidad de ser sustituidos por los almorávides no entraba en sus planes estratégicos, su giro diplomático respecto a Castilla no resulta menos significativo: ninguno de ellos, al menos los que habían tenido un papel principal en la llegada de Yusuf a la Península, tuvieron la más mínima duda en buscar la ayuda de Alfonso VI para evitar ser arrasados por el vendaval africano.[23]

21. *Ibidem*, pp. 199-200.
22. *Ibidem*, pp. 215-224 y 288-290; Kitab al-Iktifa', p. 290; Un resumen de todo ello en BOSCH VILÁ, Jacinto: *Los almorávides*, Granada, 1990, pp. 146-148 y 150-154.
23. *Memorias*, pp. 228-233, 266-269, 288-290, 292-296; *Kitab al-Iktifa'*, p. 130 y 132; *Histoire des Berbères*, vol. II, p. 80; Rawd al-qirtas, p. 298-302; *Historia Roderici vel Gesta Roderici*

3. Los meriníes en la estrategia defensiva del reino del Granada

Sin duda alguna, durante el último cuarto del siglo XIII las circunstancias históricas fueron bien distintas a las relatadas en páginas anteriores, pero las actitudes políticas y las estrategias concebidas por los dirigentes andalusíes y castellano-leoneses responden a un modelo similar.

Como su predecesor del siglo XI, Alfonso X ejecutó desde su llegada al trono en 1252 una política de erosión progresiva de las bases sobre las que se asentaba la relativa estabilidad que conocieron las relaciones entre al-Andalus y Castilla en los últimos años del reinado de su padre. Para entender la actividad alfonsina durante la primera década de su reinado respecto a sus súbditos y vasallos musulmanes, deben tenerse en cuenta los nuevos problemas militares con los que la monarquía castellana tuvo que enfrentarse tras la conquista del valle del Guadalquivir, en aras tanto de su mantenimiento y consolidación, como de una posible prosecución de la expansión territorial. La solución de este doble conjunto de cuestiones, defensivas y ofensivas, pasaba inevitablemente por la creación de un panorama estratégico que presentaba tres vertientes distintas, pero relacionadas en sus consecuencias finales.

De un lado, desde que en 1246 Muhammad I entró en vasallaje hasta que murió Fernando III en mayo de 1252, el reino de Granada, que en la primera de estas fechas era una entidad en gestación, se había consolidado y convertido en un estado que, si bien sometido de momento a la monarquía castellana, no dejaba de ser un peligro potencial, sobre todo si se tiene en cuenta que, militarmente, la frontera entre los dos reinos no estaban suficientemente articuladas y que, en muchos sectores de la misma, existía una verdadera continuidad poblacional entre las tierras sometidas directamente a la monarquía nazarí y aquellas otras controladas por la castellana pero habitadas básicamente por mudéjares. De otro, partiendo del hecho de que todas las tierras musulmanas del sur peninsular estaban, de una u otra forma, sometidas a la Corona de Castilla, Alfonso X, siguiendo en ello las directrices marcadas e iniciadas por su padre, elaboró un proyecto político y militar que trasladaba la continuación de la expansión territorial a las

Campidocti, ed. Emma Falqué, en Chronica Hispana Saecvli XII, Pars I, eds. Emma Falqué, Juan Gil y Antonio Maya, Tvrnholti, 1990, 44-45, pp. 78-80 (En adelante: *HR*); *HRH*, Lib. VI, cap. XXX; *PCG*, caps. 847, 866 y 883; *Anales Toledanos II*, ed. Enrique Flórez, España Sagrada, tomo XXIII, 1767, p. 403; *Crónica de Veinte Reyes*, ed. Gonzalo Martínez Díez, César Fernández Alonso, José Manuel Ruiz Asencio *et alii,* Burgos, 1991, Lib. X, cap. XXIII, p. 213.

tierras situadas más allá del Estrecho. Por último, la dominación del valle del Guadalquivir permitía encarar el conflicto de intereses que desde tiempo antes había surgido entre Castilla y Portugal como consecuencia de la ampliación de la soberanía lusa por la zona más occidental de al-Andalus, particularmente por el Algarve, problema que Fernando III, enfrascado en la conquista de Andalucía, había dejado de lado.

El afrontamiento de los tres escenarios estratégicos surgidos como consecuencia de la conquista del valle del Guadalquivir abocaron a una modificación sustancial de las realidades políticas musulmanas vigentes en 1252. De manera más o menos traumática, en atención de aquel triple haz de objetivos, Alfonso X acabó militarmente con los reinos de Tejada, Jerez y Niebla, alteró y conculcó las capitulaciones de las comunidades mudéjares en el reino de Murcia, en las comarcas cordobesas, en la campiña sevillana y en el valle del Guadalete, y expulsó de sus localidades a muchas de ellas.[24]

Para los musulmanes la primera década de gobierno de Alfonso X debió de ser dramática. Progresivamente la actuación alfonsina fue erosionando su situación, acabando con los poderes políticos más o menos independientes, cercenando las bases jurídicas de su asentamiento y desgastando sus resortes económicos. Sólo el reino de Granada, vasallo de Castilla, parecía haberse librado de la presión militar directa, aunque a cambio del pago de parias. Pero su estabilidad podía ser un espejismo. Dada la forma en que se habían enrarecido las relaciones entre castellanos y musulmanes peninsulares, los granadinos podían temer que en cualquier momento su propio reino se convirtiera en objetivo militar de Alfonso X. Cuando en mayo de 1262 Muhammad I se entrevistó con el rey de Castilla para proponerle una actuación conjunta en la conquista de Ceuta, empresa en la que el nazarí había fracasado el año anterior,[25] y aquél le exigió a cambio la entrega de

24. Estos procesos han sido bien estudiados, de manera que no hace falta volver sobre ellos. Al respecto véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel: "Población y repartimiento de Écija", *Homenaje al profesor Torres Fontes*, Murcia, 1987, vol. I, pp. 692-694; "Los mudéjares andaluces (ss. XIII-XV)", *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía: Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*, Córdoba, 1988, pp. 544-546; "Andalucía en tiempos de Alfonso X. Estudio Histórico", en *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, Manuel González Jiménez, ed., Sevilla, 1991, pp. XLIX (En adelante: *DAAX*); *Alfonso X*, Palencia, 1993, pp. 71-78; "Cádiz frente al mar: de los proyectos alfonsíes al privilegio de 1493", *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, X (1994), pp. 86-88; *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, 2004, caps. IV-V; O'CALLAGHAN, Joseph F.: *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Sevilla, 1996, pp. 209-224.
25. IBN [C]IDARI AL-MARRAKUSI: *Al-Bayan al-mugrib fi ijtisar ajbar muluk al-Andalus wa al-Magrib*, tomo II, traducción española de Ambrosio Huici Miranda, Colección de Crónicas Arabes de la Reconquista, vol. III, Tetuán, 1954, pp. 275-276 (En adelante: *al-Bayan*. II).

los puertos de Algeciras y Tarifa como base de las operaciones navales, en Granada debieron de comprender en toda su extensión aquel adagio árabe que decía que cuando el león enseña los dientes resulta una torpeza creer que está sonriendo, así que todos los resortes de alarma debieron de saltar en la corte nazarí, que se negó rotundamente a cumplir la promesa realizada por Muhammad.[26]

Es evidente que la pretensión granadina de controlar ambas orillas del Estrecho tenía un hondo significado comercial, pero también estaba sustentada por importantes razones estratégicas, puesto que el dominio sobre Ceuta dejaría en manos nazaríes el bloqueo de la expansión meriní o, si era preciso, la apertura regulada de las puertas de la Península al nuevo poder norteafricano. Por el contrario, la pérdida de Algeciras y Tarifa a manos castellanas no sólo neutralizaba en buena medida las posibilidades de explotación de la posición comercial de Ceuta, sino que transferiría a Castilla las llaves del tránsito meriní por el Estrecho y contribuiría a aislar a Granada del entorno norteafricano.[27]

Por tanto, para los granadinos, en el contexto en que se realizó la petición de Alfonso X, aquella constituía una amenaza de primer orden. Baste recordar que a comienzos de los años sesenta, inmediatamente después del asalto a Salé, el rey castellano había intensificado de manera extraordinaria la presión sobre los musulmanes peninsulares, en una escalada que en Granada debió de parecer aterradora: había acabado con los reinos de Jerez y Niebla, consolidado su posición en el valle del Guadalete, comenzado la repoblación de la bahía de Cádiz, expulsado a los mudéjares de Écija y Osuna, y todo ello entre 1261 y 1263. Sin duda, aquel era un proceso progresivo, corrosivo y asfixiante que acabaría afectando también a Granada.

La respuesta dada por los mudéjares y por los granadinos a aquel estado de cosas no sólo fue violenta, sino que además demostró que los musulmanes peninsulares aún podían acudir al norte de África para compensar el apremio castellano. Como en épocas anteriores, la "*solución norteafricana*" se presentaba otra vez a los gobernantes andalusíes como un recurso estratégico, de grandes posibilidades si era manejado con cautela, capaz de contener la presión político-militar castellana en los momentos en que aquella alcanzaba unos límites intolerables, siempre y cuando existiera, claro está, al otro lado de Estrecho una potencia uni-

26. Según Alfonso X, el rey de Granada le propuso su ayuda para que el castellano conquistase Ceuta, a lo que él respondió con la exigencia de Algeciras y Tarifa para que sirvieran de bases a la flota cristiana. Muhammad I aceptó el trato en primera instancia y se acordó un plazo de entrega, pero aquel acuerdo no llegó a cumplirse debido a la resistencia interna y el descontento que generó en la corte granadina, véase *DAAX*, doc. 286.
27. O'CALLAGHAN, Joseph F.: *El rey Sabio*, p. 225.

ficada y con proyección expansiva. Todas estas condiciones se daban, en mayor o menor medida, a comienzos de la década de los años sesenta del siglo XIII. Pero aquella solución implicaba también enormes riesgos y su puesta en práctica podía generar nuevas amenazas para la estabilidad Granada. Éstos ya se habían puesto de manifiesto en toda su amplitud a fines del siglo XI. Durante los últimos treinta años de la decimotercera centuria volverían a reproducirse algunos de ellos.

En general, aunque con claroscuros importantes, los hechos son conocidos en sus líneas básicas. En mayo de 1264 los musulmanes respondieron a la presión castellana con una gran rebelión en la que se vieron envueltos los mudéjares del valle del Guadalete y de Murcia, instigados y apoyados por el rey de Granada, y por algunos contingentes meriníes llegados a la Península. Durante bastantes meses la guerra se generalizó en el sur peninsular y amenazó gravemente las conquistas castellanas realizadas en los últimos veinte años.[28]

Por supuesto, esta participación meriní se produjo a instancias del rey de Granada,[29] si bien su alcance real fue muy limitado, tanto por la debilidad numérica de las huestes norteafricanas, como por el hecho de que en realidad aquella intervención respondía más a la necesidad del Emir de deshacerse de grupos rebeldes a su autoridad, haciéndoles cruzar el Estrecho para abanderar la Guerra Santa, que a un acuerdo entre Muhammad I y Abu Yusuf en orden a una implicación directa de este último en las cuestiones peninsulares,[30] entre otras razones porque el Imperio meriní todavía no estaba, en 1263, suficientemente consolidado, y porque su presencia en la vertiente costera mediterránea, absolutamente necesaria para cualquier planteamiento que implicase una aspiración al dominio de las dos orillas del Estrecho, era aún demasiado débil, y lo seguiría siendo hasta comienzos de la siguiente década.[31]

28. Véase, por ejemplo, BALLESTEROS, Antonio: *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, 1963, pp. 362-417; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel: *Alfonso X*, pp. 77-81 y *Alfonso X el Sabio*, cap. VI; O'CALLAGHAN, Joseph F.: *El rey Sabio*, pp. 225-234; TORRES FONTES, Juan: *La reconquista de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragón*, Murcia, 1965, passim.

29. *Crónica de Alfonso X*, ed. Manuel González Jiménez, Murcia, 1998, cap. XIII (En adelante: *CAX*); *DAAX*, doc. 286; Rawd al-qirtas, p. 575; *Histoire des Berbères*, vol. IV, pp. 48 y 75; *al-Dajira al-saniyya fi ta'rij al-dawla al-mariniyya*, trad. parcial de José Manuel Continente en "Dos poemas de Malik ibn al-Murahhal, poeta malagueño al servicio de los benimerines", *Awraq*, 2 (1979), p. 48; *al-Bayan*. II, p. 285; JAIME I: *Llibre dels fets*, trad., prólogo y notas por Enrique Palau, 2 vols., Barcelona, 1958, vol. II, cap. CXXVIII, p. 129 (en adelante: *Llibre dels fets*).

30. *Histoire des Berbères*, vol. IV, p. 48; MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel: *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, 1992, p. 5.

31. Sobre la situación política de los meriníes en estos años véase KHANEBOUBI, Ahmed: *Les*

No obstante, por circunstancial que fuese la presencia de expedicionarios benimerines al servicio del rey de Granada, su presencia se mostró altamente desestabilizadora para los equilibrios internos de la política nazarí. De momento, su participación acarreó el acaparamiento por los norteafricanos de buena parte de las responsabilidades militares del reino, competencia ésta que casi desde los orígenes del estado granadino había estado bajo la órbita de los Banu Asqilula.[32] La actitud del monarca nazarí atentaba contra el reparto de esferas de poder entre los clanes fundacionales sobre el que se había construido el reino y en el que se había basado su estabilidad. La gravedad de aquella ruptura fue muy pronto percibida por los Asqilula, que en plena guerra contra los castellanos se rebelaron en las demarcaciones que dominaban –Comares, Guadix y Málaga– y acudieron a solicitar la ayuda de Alfonso X.

Si hemos de creer al testimonio de la *Crónica de Alfonso X*, el efecto de la alianza entre los sediciosos y el monarca castellano fue fulminante, hasta el punto de que Muhammad I se vio obligado casi inmediatamente a negociar una tregua del todo desfavorable para los intereses granadinos, en la que se preveía la reanudación del pago de parias y la colaboración de Muhammad I en la represión de la revuelta de los mudéjares murcianos. Significativamente, la única contrapartida importante exigida por este último al castellano fue el desamparamiento de los Ašqīlūla. Pero la colaboración con ellos había tenido para Castilla un resultado demasiado rentable como para desechar las posibilidades de su explotación en el futuro, de modo que Muhammad I únicamente consiguió de Alfonso el compromiso de abandonar a los arraeces a su suerte a cambio del establecimiento de una tregua de un año entre Ibn al-Ahmar y los rebeldes, lo que en la práctica venía a significar una prolongación del apoyo de Castilla a los Banu Asqilula.[33]

premiers sultans mérinides (1269-1331). *Histoire politique et sociale, Paris, 1987, pp. 53-57 y KABLY, Mohamed: Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du «Moyen-Age» (XIVe-XVe siècle)*, Paris, 1986, pp. 55-80.

32. *Histoire des Berbères*, vol. IV, pp. 78 y 89; IBN AL-JATĪB: *Kitab A`mal al-A`lam*, trad. parcial de I.S. Allouche: "La révolte des Banu Askilula contre le sultan naşride Muhammad II, d'après le...", *Hespéris*, XXV (1938), pp. 4-5 (en adelante: *Kitab A`mal*, ed. Allouche); *CAX*, Cap. XIII. Véase también ARIÉ, Rachel: *L'Espagne Musulmane au temps des Naşrides (1232-1492)*, París, 1990, pp. 65-66; RUBIERA MATA, María Jesús: "Los Banu Escallola, la dinastía granadina que no fue", *Andalucía Islámica*, II-III (1981-1982), pp. 88-89; GARCÍA FITZ, Francisco: "Alfonso X, el reino de Granada y los Banu Asqilula. Estrategias políticas de disolución durante la segunda mitad del siglo XIII", *Anuario de Estudios Medievales*, 27/1 (1997), pp. 215-237.
33. Cap. XV. Sobre el acuerdo firmado por Alfonso X y Muhammad II en Alcalá la Real véase CANO ÁVILA, Pedro: *Alcalá la Real en los autores musulmanes*, Jaén, 1990, pp. 60-61.

En adelante, y hasta 1273, todos los avatares políticos –ya fueran enfrentamientos, ya acuerdos, ya negociaciones diplomáticas– entre Castilla y Granada tuvieron de fondo el inquebrantable apoyo de Alfonso X a los Banu Ashqilula y los esfuerzos de los granadinos por acabar con aquella división interna que podía hacer naufragar al reino.[34] Muhammad I y, más tarde, su sucesor Muhammad II, estuvieron dispuestos a ceder en todos los puntos en litigio y en todas las exigencias de Alfonso X, incluyendo la entrega de algunos territorios, la reanudación del pago de parias, la ruptura de los pleitos-homenajes establecidos con los ricos hombres castellanos sublevados contra el rey de Castilla y la restauración del vínculo de vasallaje, pero se negaron de manera rotunda a aceptar la división del reino que implicaba el respeto a los Ashqilula.[35] Además, para reforzar la contundencia de sus requerimientos, los nazaríes esgrimieron en todo momento la baza de la llamada a los benimerines, quienes en 1272 volvieron a actuar en el valle del Guadalete, establecieron contactos con los nobles castellanos y se convirtieron en la amenaza última a la que podían recurrir los granadinos para conseguir sus pretensiones.[36]

Entre tanto, la política de Alfonso X se esforzó en todo momento por sostener a los Banu Ashqilula, convirtiendo su integridad en condición *sine qua non* de cualquier acuerdo con los nazaríes y con la aristocracia rebelde. Reiteradamente, con una persistencia asombrosa, el rey de Castilla mantuvo a todo trance la defensa de los arraeces, a los que consideraba "o*mes con quien el podria apremiar al rey de Granada*" y con cuya ayuda "*en poco tiempo cobrára dél* –de Muhammad II– *á Granada é todo lo que él avíe*".[37]

Sólo un engaño manifiesto por parte de la diplomacia castellana permitió que a fines de 1273 Castilla y Granada firmaran en Sevilla un acuerdo sobre todos los conflictos pendientes, convenio que suponía la ruptura de los *pleitos* que Muhammad II tenía con los nobles castellanos, su entrada en vasallaje, el pago de trescientos mil maravedís al año en concepto de parias, y la imposición de una tregua con los arraeces por dos años.[38] Muhammad II, presionado por los nobles rebeldes castellanos que hasta entonces habían sido la principal baza en las negociaciones con Castilla, se vio obligado a acceder de mala gana. La reunión de Sevilla había sido una encerrona para el monarca nazarí, de quien la *Crónica*

34. *CAX*, cap. XVI. Véase también *Llibre dels fets*, vol. II, cap. CLIII, pp. 216-217.
35. CAX, caps. XLIV, XLV, XLVIII, L, LI y LVIII.
36. Véase *Ibidem*, caps. XIX, XXII, LII, LVII y LVIII; *Histoire des Berbères*, vol IV, pp. 58-59.
37. *CAX*, caps. XLIV, XLV, LII, LIV, LV, LVII y LVIII.
38. *Ibidem*, caps. LIV y LVIII.

de Alfonso X dice que "*pesól mucho con este ruego* –la solicitud de la tregua de dos años para sus parientes–, *ca entendió que gelos quería anparar et que auian leuado dél [el] auer que él dio porque los desanparase. E de su voluntat non lo quisiera facer, pero por el grant afincamiento de la reyna e del infante ouo de otorgar esta tregua a los arrayazes por vn anno*".[39]

Así las cosas, a fines de 1273 Muhammad II se encontraba con el reino fragmentado, sin el apoyo de los nobles castellanos, que se habían reintegrado a la obediencia de Alfonso X, y sufriendo un grave punzamiento en sus rentas, lo que venía a significar que se hallaba otra vez en un estado de servidumbre e indefensión frente a Castilla. A tenor del testimonio de la crónica del reinado de Alfonso X, el monarca nazarí debió de sentir una profunda frustración y una amarga desolación después del engaño de Sevilla.[40]

En la corte castellana no supieron evaluar las consecuencias de sus propios actos. Alfonso X era sorprendentemente escéptico sobre la única salida que le quedaba al granadino para compensar la presión política y económica a la que estaba sometido: el recurso al elemento norteafricano. En una carta dirigida al infante don Fernando poco antes del acuerdo de Sevilla, se refería a la amenaza granadina de hacer pasar a los meriníes como si se tratara de una "*chufa*". Por otra parte, Alfonso X se mostraba convencido de que las guerras a las que Abu Yusuf tenía que hacer frente en el norte de África le impedirían aventurarse en la Península. Es más, consideraba que, incluso si quisiera hacerlo, los problemas logísticos con los que se encontraría para transportar y alimentar al elevado número de contingentes que se decía que estaba dispuesto a hacer pasar, haría imposible la expedición. "*Yo non lo puedo creer que* [la ayuda africana] *pueda ser ni tan ayna commo ellos dizen que lo fará*", le confesaba a su hijo, concluyendo que "*tengo que non puede asy pasar commo chufan ésos que están en Granada*".[41]

Pero Alfonso X no demostró sólo que era escéptico sobre las posibilidades reales y la magnitud de una invasión africana, sino también que era absolutamente inconsciente acerca del estado de acorralamiento en el que se sentía el monarca nazarí después de la trampa en que los castellanos le habían hecho caer en Sevilla, obligándole a aceptar unas condiciones tan onerosas. Ya fuera por ingenuidad, ya por soberbia o por euforia, la falta de visión política de Alfonso X era verdaderamente pasmosa y denotaba la carencia de una perspectiva global

39. Cap. LVIII, p. 169.
40. *Ibidem*, cap. LXI, p. 175.
41. *Ibidem*, cap. LII, p. 147.

de las relaciones estratégicas que se estaban dirimiendo en el Estrecho. Es cierto que la participación de los benimerines en los asuntos peninsulares había sido hasta entonces poco trascendente y que además tenían conflictos que resolver en el norte de África, aunque estos últimos estuvieran bien encarrilados a aquellas alturas de 1273. Pero lo que resulta verdaderamente asombroso es que pensara que, después de que se firmaran las treguas con los nazaríes en el otoño de aquel año, en los términos tan torticeros que se le impusieron a Ibn al-Ahmar, fueran precisamente las buenas relaciones con el rey de Granada las que servirían para neutralizar cualquier intento de intervención meriní.[42]

Así las cosas, en el otoño de 1274 se produjo por fin la llamada de auxilio nazarí a los meriníes, que sería definitiva. Casi todas las fuentes coinciden en las circunstancias que concurrían en aquellas fechas: una comunidad musulmana fragmentada, debilitada y castigada por los cristianos, acudía en busca de ayuda a otro poder musulmán, el meriní, que en aquellas fechas extendía su poder por buena parte del Magreb y que estaba en condiciones de llevar la Guerra Santa contra los cristianos y auxiliar a sus correligionarios.[43] Un poder meriní que, por otra parte, podía utilizar la noción de jihâd del mismo modo que otros imperios magrebíes antes que ellos, como manera de consagrar su ascensión, como fórmula para transferir un proyecto de poder temporal a lo eterno, para transportar su expansión y consolidación desde el nivel de la aventura al de la legalidad mesiánica, y para el que, considerándose heredero de los almohades, el Estrecho podía constituir una frontera geográfica, pero no psicológica.[44] Un poder meriní que, a fin de cuentas, podía justificar su presencia al otro lado del Estrecho en virtud de consideraciones estratégicas y defensivas, en la medida en que los castellanos habían dado ya suficientes muestras de su interés por ampliar su dominio hasta el norte de África.[45]

Casi todas las fuentes están también de acuerdo en señalar que la ayuda meriní al reino de Granada estuvo condicionada a la entrega de una serie de localidades que habrían de servirles de cabezas de puente de su actuación en la Península o, si se quiere, como contrapartida territorial al auxilio que se prestaría. Así, Ibn Jaldún indica que Tarifa y Ronda habían sido entregadas por Muhammad II a los

42. *Ibidem*, cap. LVIII, p. 170.
43. *Rawd al-qirtas*, p. 591; *Histoire des Berbères*, vol. IV, p. 74).
44. Sobre estas ideas véase KABLY, Mohamed: *op. cit*., pp. 80 y 93.
45. López de Coca no dudó en calificar de “*medida preventiva*” la intervención de los meriníes en la política peninsular, véase LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique: “El período nazarí (siglos XIII al XV)” en *Historia de Granada*, Granada, 1988, tomo II, p. 249.

meriníes "*pour lui servir de centres d'operation*", en cumplimiento de un pacto alcanzado con anterioridad, mientras que la *Crónica de Alfonso X* apunta que fueron los puertos de Algeciras y Tarifa los cedidos.[46]

Ahora bien, en este marco de relaciones, habitualmente aceptado por la historiografía,[47] existen algunos elementos que suscitan ciertas dudas. A fines de 1273, coincidiendo con las negociaciones castellano-nazaríes en Sevilla, el arráez de Málaga daba un giro diplomático y enviaba mensajeros al Emir meriní para ofrecerle su sumisión –confirmada al año siguiente–, de manera que Abu Muhammad Ibn Ashqilula se convertía en un subordinado de Abu Yusuf, y su gobierno sobre la ciudad se establecía en términos de delegación del poder del Emir.[48] Si los rebeldes granadinos, los Banu Ashqilula, no sólo eran amparados ahora por los norteafricanos, sino que también se les habían sometido con los territorios que controlaban, ¿cómo se entendería la desesperada llamada a estos últimos por parte de los nazaríes? Cabría suponer que la misma estuviera dirigida fundamentalmente contra los castellanos, pero ¿acaso el mayor daño que éstos estaban infligiendo al reino de Granada no derivaba precisamente de la protección que otorgaban a los arraeces? Resultaría cuanto menos extraño que Muhammad II estuviera dispuesto a aceptar la fragmentación definitiva de su reino con unos arraeces sometidos a los meriníes y protegidos por éstos, cuando antes se había resistido con todas sus fuerzas a tolerar el amparo que los castellanos les habían otorgado.

Habrá que suponer, pues, que los nazaríes acudieron en 1274 a la corte meriní arrastrados por la necesidad de neutralizar la influencia de los rebeldes, tal vez en un intento por establecer una alianza de colaboración contra los castellanos que implicara, al menos a medio plazo, la reincorporación al reino granadino de los territorios irredentos. Cuando, con motivo de la primera expedición meriní en el verano de 1275, las tres partes se reunieron en Algeciras y Muhammad II comprobó que Abu Yusuf no prescindiría de los rebeldes y que, por el contrario,

46. *Histoire des Berbères*, vol. IV, p. 77; CAX, cap. LXI, p. 177. Ibn Abi Zar' no recogió explícitamente este acuerdo de cesión territorial, pero de su narración se infiere que los meriníes dominaban los puertos de Tarifa y Algeciras, véase *Rawd al-qirtas*, pp. 592 y ss.
47. Véase por ejemplo BALLESTEROS BERETTA, Antonio: *Alfonso X*, pp. 745-746; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel: "Andalucía en tiempos de Alfonso X", p. XCVI; KHANEBOUBI, Ahmed: *op. cit*., p. 84; LADERO QUESADA, Miguel Angel: *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, 1979, p. 109; LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique: "El período nazarí...", pp. 249-250; O'CALLAGHAN, Joseph F.: *El rey Sabio*, p. 282.
48. *Histoire des Berbères*, vol. IV, p. 89.

se mostraba dispuesto a mantenerlos, las relaciones entre la corte granadina y la benimerí se enfriaron de manera notable.[49]

Por otra parte, existen también algunas dudas razonables sobre la versión habitualmente aceptada, según la cual Muhammad II entregó los puertos del Estrecho y otras localidades del interior a los meriníes. Las fuentes hablan de esta cesión de manera tan clara que resulta difícil ponerla en duda, pero hay que reconocer que la entrega de Algeciras y de Tarifa a los norteafricanos significaba para el reino de Granada la pérdida del control del Estrecho y dejaba a aquéllos, que ya estaban situados también en Ceuta, perfectamente colocados para intervenir libremente en la Península. Los riesgos que se derivaban de ello eran enormes y la experiencia histórica de otros reyes andalusíes podía ser un argumento de peso para evitar que los benimerines se asentaran en la Península y para que la llave del Estrecho escapara por completo de manos nazaríes.

En este sentido, Miguel Ángel Manzano ha resaltado algunas circunstancias referidas a la citada cesión que merecen la pena ser consideradas. En primer lugar, según algunas fuentes la villa de Algeciras no fue entregada a los meriníes por el rey de Granada, sino por su gobernador Ibn Hisham, quien previamente se había rebelado contra Muhammad II, por lo que no cabría hablar de una cesión voluntaria de la misma por parte de los nazaríes a cambio del apoyo militar norteafricano, sino más bien de la pérdida, posiblemente muy lamentada, de un puerto fundamental para el dominio del Estrecho; en segundo lugar, aunque son varias las crónicas que afirman que el desembarco benimerí se produjo en Tarifa, y que por tanto la villa ya estaba bajo su control, algunas de ellas matizan que la arribada se produjo en la Peña del Ciervo, a siete kilómetros de Tarifa, y con unas precauciones de las que podría inferirse cierto temor a una reacción hostil por parte de la población; por último, de Ronda, la tercera de las villas supuestamente entregadas por Muhammad II a Abu Yusuf, no se vuelve a tener noticia alguna hasta que en 1279 fuera atacada por los meriníes, lo que vendría a significar que, en caso de que hubiera sido cedida, los norteafricanos la habría perdido en algún momento entre 1275 y 1279 -hecho del que no tenemos noticias- o simplemente que en 1275 los nazaríes no la entregaron a sus correligionarios.[50]

49. Aunque algunas fuentes señalan que el resultado de aquel encuentro supuso la reconciliación total del monarca granadino con los arraeces (*Rawd al-qirtas*, pp. 595-596; *CAX*, LXI, p. 177), otras mantienen una versión completamente diferente y en consonancia con los sucesos posteriores (*Histoire des Berbères*, vol. IV, p. 79; *Kitab A`mal* ed. Allouche, pp. 5-6).
50. MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel: *Op. cit*., pp. 15-18.

El citado autor se muestra muy prudente a la hora de extraer consecuencias de estos indicios, pero creemos que de sus propias aportaciones podría inferirse que la cesión territorial a los meriníes no fue tal, sino que en todo caso los norteafricanos se aprovecharían de las divisiones internas del reino nazarí y de su debilidad, para establecer una cabeza de puente en la Península desde la que organizar la guerra santa contra los cristianos y afianzar el control necesario sobre el Estrecho para evitar futuras acciones ofensivas de los castellanos contra el litoral magrebí. El asentamiento benimerí en tierras granadinas habría sido, por tanto, una imposición que los nazaríes aceptarían obligados por su propia debilidad, pero que se convertiría muy pronto en un foco permanente de tensiones.

No se trata aquí de afirmar que la intervención de los norteafricanos no fuera deseada por Muhammad II. Como hemos dicho en anteriores páginas, la política agresiva de Alfonso X desde los inicios de su reinado, pero particularmente desde principios de la década de los años sesenta, las conculcaciones de los pactos establecidos con las comunidades mudéjares, la expulsión de algunas de ellas, la repoblación del valle del Guadalete y de los puertos de la bahía de Cádiz, la conquista militar de Niebla y Jerez, las manifiestas pretensiones sobre los puertos del Estrecho, el descarado e incondicional apuntalamiento de la fragmentación del reino de Granada y la exacción económica, eran circunstancias que habían ido empobreciendo, desestabilizando, cercando y asfixiando a los nazaríes hasta dejarlos en una posición en la que la única salida posible era la búsqueda de un apoyo exterior que les permitiera sacudirse la presión de Castilla. Entre 1263 y 1274 las embajadas granadinas a la corte meriní se sucedieron, y ya sabemos que al menos en dos ocasiones los combatientes norteafricanos atravesaron el Estrecho para auxiliar a Muhammad II.

Por tanto, parece evidente que éste anhelaba los socorros que pudiera proporcionarle Abu Yusuf. Lo que resulta dudoso es que Ibn al-Ahmar deseara aquella intervención en los términos en que se produjo, esto es, consolidando las aspiraciones secesionistas de los Banu Ashqilula e implicando además la pérdida de enclaves tan importantes desde el punto de vista estratégico y económico como los puertos de Algeciras o Tarifa. El desasosiego que debió causar en la corte nazarí una situación que en parte había provocado, pero que había tomado un cariz indeseable, determinó en buena medida la evolución de las estrategias políticas en las dos décadas siguientes. Como sus antecesores del siglo XI, Muhammad II se tuvo que empeñar pronto en una política que le permitiera desmantelar la presencia meriní a este lado del Estrecho. Ciertamente, durante la primera de las campañas meriníes desarrollada en 1275 –entre los meses de agosto y octubre– hubo una mínima coordinación entre nazaríes y norteafricanos, si bien desde este primer momento se aprecian algunos gestos diplomáticos del nazarí para acer-

carse a Alfonso X.[51] De hecho, la colaboración militar de primera hora debió de cesar muy pronto, pues en la segunda campaña meriní contra las tierras de Sevilla y de Jerez (octubre-noviembre de 1275),[52] no se cita ya la presencia de las tropas de Muhammad II, de quien alguna de las ediciones de la *Crónica de Alfonso X*, al glosar las treguas establecidas a principios de 1276, indica expresamente que en aquel tiempo no estaba en guerra con los castellanos.[53]

A fines del mes de junio de 1277 las tropas norteafricanas volvieron a desembarcar en la Península, y los caracteres de esta segunda intervención vinieron a confirmar los temores del monarca nazarí. En primer lugar, Abu Yusuf actuaba por iniciativa propia, sin que mediase una llamada previa de los andalusíes. Dado que tampoco parece que existiera provocación castellana alguna, todo permite pensar que los meriníes se movieron en defensa de sus intereses particulares. En segundo lugar, el Emir meriní contó desde el principio con la colaboración y el apoyo de Abū Muhammad y de Abu Ishaq Ibn Ashqilula, que se reunieron con él en cuanto cruzó el Estrecho y participaron en las operaciones desde el primer momento, pero no llamó, en estos momentos iniciales, a Muhammad II, que únicamente se sumó a la iniciativa militar norteafricana –a instancias de Abu Yusuf– en la tercera de las campañas que emprendieron los musulmanes contra el valle del Guadalquivir, y para entonces los efectivos benimerines ya habían saqueado las tierras de Sevilla y Jerez durante tres meses en el curso de dos expediciones anteriores. Por último, cuando a la vuelta de la tercera campaña murió el arráez de Málaga, Abu Muhammad Ibn Ashqilula, la ciudad quedó bajo dominio meriní, a pesar de las gestiones realizadas por Ibn al-Ahmar para que fuese reintegrada a su reino.[54]

Si a los iniciales recelos granadinos se sumaban ahora las actitudes mostradas por Abu Yusuf durante su segunda intervención en la Península, se comprenderá que la desconfianza se convirtiera en consternación. Los fantasmas de Yusuf Ibn Tashufīn y de al-Mu`tamid Ibn Abbab se pasearon por la corte nazarí. Muhammad II, incapaz de hacer frente a la creciente expansión meriní, tenía que buscar un contrapeso para desalojar a los meriníes de la Península, y lo encontró en Al-

51. *Rawd al-qirtas*, pp. 596-602; *Histoire des Berbères*, vol. IV, pp. 79-80; *CAX*, caps. LXI-LXIII.
52. *Histoire des Berbères*, vol. IV, p. 81; *Rawd al-qirtas*, p. 605.
53. *Crónica del rey don Alfonso Décimo*, ed. Cayetano Rosell en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo I, Madrid, 1953, cap. LXVII, p. 53.
54. *Rawd al-qirtas*, pp. 607-619; *Histoire des Berbères*, vol. IV, pp. 85-97; IBN AL-JATIB: *Kitab A`mal* ed. Allouche, pp. 6-7.

fonso X, que entonces se preparaba para cercar Algeciras.[55] El modelo estratégico del último cuarto del siglo XI volvía a reproducirse.

4. A modo de conclusiones

A estas alturas, una vez vistos los dos modelos de estrategias defensivas comentados, conviene extraer algunas conclusiones. En primer lugar, parece evidente que tanto los reyes de taifas a fines del siglo XI como la corte nazarí durante la segunda mitad del XIII esgrimieron la posibilidad de una llamada de socorro a los poderes norteafricanos –almorávides y benimerines respectivamente– como un elemento de coacción diplomática para frenar la presión militar, política y económica de Castilla. En ambos casos, desde años o incluso décadas antes de que la intervención militar llegara a materializarse, los negociadores andalusíes advirtieron a los dirigentes castellano-leoneses sobre la virtualidad de una alianza con los imperios de aquel lado de Estrecho.

En segundo lugar, está claro también que ni Fernando I, ni Alfonso VI ni Alfonso X se tomaron nunca aquella amenaza en serio. Ninguno de ellos llegó a pensar que realmente aquellas advertencias tenían una base cierta. Ya fuera por motivos políticos –enfrentamientos o recelos entre andalusíes y norteafricanos– o por motivos logísticos y materiales –dificultad objetiva para emprender grandes campañas fuera de sus bases de asentamiento en el Norte de África– los monarcas castellanos siempre consideraron que los avisos andalusíes eran poco más que una *chufa*, por utilizar la expresión alfonsina.

En tercer lugar, cabe indicar que tampoco los dirigentes andalusíes eran particularmente entusiastas de aquella solución militar. Tanto los taifas de época de Alfonso VI como los granadinos de tiempos de Alfonso X recurrieron a los norteafricanos únicamente cuando el empuje militar castellano se hizo insoportable. Habían aceptado la exacción económica y la sumisión política –vasallática o similar– a los poderes cristianos, pero no estuvieron dispuestos a admitir el cercenamiento o la fragmentación de sus territorios, y mucho menos a desaparecer como dirigentes de sus respectivos reinos. Sólo cuando la presión rebasó aquellos límites, y ante la evidencia de que no quedaba ninguna otra solución estratégica para su supervivencia, recurrieron al socorro africano.

55. *Histoire des Berbères*, vol. IV, pp. 97-102; *Rawd al-qirtas*, pp. 619-628; *Kitab A`mal* ed. Allouche, pp. 6-8; *CAX*, caps. LXIX-LXII.

En cuarto lugar, debe subrayarse que los musulmanes peninsulares sólo concibieron la presencia almorávide o meriní en términos de apoyo militar frente a Castilla, nunca en términos de sumisión a un poder extraño. Cuando no les quedó otro remedio, los dirigentes andalusíes buscaron en el norte de África una potencia militar que contrapesara, neutralizara o incluso invirtiera la tendencia expansiva de sus vecinos cristianos, pero nunca una potencia política que los sustituyera como líderes en al-Andalus. La muy difundida disyuntiva entre ser camellero en África o porquero en Castilla es una imagen aquilatada por cronistas tardíos, normalmente de origen norteafricano, pero no responde a la realidad de la estrategia diseñada por los poderes islámicos de este lado del Estrecho, estrategia que no contemplaba la inmolación, ni siquiera en nombre del Islam. Los testimonios contemporáneos lo demuestran, pero la resistencia andalusí y el consiguiente cambio de alianzas políticas y militares una vez constatada la aspiración almorávide o meriní a implantarse en la Península lo ratifican ampliamente.

Evidentemente, una apuesta estratégica como la realizada por los poderes andalusíes en aquellos dos momentos entrañaba enormes riesgos. La suerte de los protagonistas fue diversa: los reyes de taifas sucumbieron en su error estratégico al no calibrar suficientemente las aspiraciones norteafricanas; los monarcas granadinos, por el contrario, lograron mantenerse a flote, aunque con muchas dificultades. Puede existir la tentación de adjudicar esta dualidad de destinos políticos a la esmerada, inteligente, zigzagueante y *maquiavélica* diplomacia nazarí, pero sería un error no considerar la diferencia de contextos generales a la hora de evaluar el resultado final de una misma estrategia defensiva basada en la idea de contrapeso militar.

Pedir ayuda a "los otros": algunas consideraciones en torno a la primera embajada bizantina en Córdoba (s. IX)*



Diego Melo Carrasco
Universidad Adolfo Ibáñez
Chile

Introducción:

Para quien pretende hacer historia de la llamada Edad Media, resulta bastante interesante observar como hacia el siglo IX, la entonces "potencia" más importante del mediterráneo oriental entra en contacto con un emirato, en proceso de consolidación, cuya gravitación en el ámbito occidental del mediterráneo, para este momento, está todavía por verse. No obstante lo anterior, sabemos que ese tipo de iniciativas bizantinas no serán ajenas a su vocación diplomática. Y digo "vocación", pues pareciera ser que para el Imperio, el manejo de las relaciones internacionales fue fundamental en la consecución de ciertos objetivos, y sobre todo, en la mantención de su estabilidad tanto interna como externa.[1]

Da cuenta de esta situación la titánica obra de F. Dolger,[2] en donde pasa revista a un importante número de contactos indicando incluso las fuentes para su estudio. Por otra parte, hay una serie de testimonios que nos muestran la diversidad

* Este trabajo fue publicado originalmente en: Estudios de Historia de España XIII (2011), Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, pp. 37-53.

1. En relación a lo anterior véase el insuperable trabajo de H.HERRERA, *Las relaciones internacionales del Imperio Bizantino durante las grandes invasiones*, Santiago de Chile, Universitaria, 1972.
2. Véase F.DOLGER, *Regesten der Kaiserurkunder des Oströmischen Reiches von 565 bis 1453*, vols. 1-5. Munich-Berlin, 1924-65.

de pueblos con los cuales se relacionó el imperio. Este es el caso del "De Administrando Imperio" de Constantino VII Porfirogenito.[3]

Imágenes bizantinas del islam: incredulidad y rechazo.

El Imperio Bizantino, conoció diversos momentos a lo largo de su historia, algunos señalados con el signo de la expansión y la organización; otros, con el de la crisis y la contracción. En este último aspecto, no podemos desconocer las querellas religiosas internas que minaron, en más de una ocasión, su espíritu de unidad. Asimismo, las amenazas externas también se transformaron en peligro para su estabilidad interna. Al respecto, un papel trascendental es el que le cabe a la expansión islámica, la cual –tempranamente– se convertirá en una piedra de tope para las pretensiones expansionistas de Bizancio.

Aunque, este no es este el momento para referirnos a la rápida y exitosa expansión del Islam en los primeros siglos,[4] solo baste decir que poco después de la muerte de Mahoma, los musulmanes tomaron la fortaleza de Bosra. Luego, Damasco en 635; casi toda Siria en 636; Jerusalén en 637; Alejandría en 641. En 650, la alta Mesopotamia, la región oriental de Asia Menor, Siria, Palestina, Egipto y parte de las provincias Bizantinas del norte, estaban en poder árabe, y entre los 670 a 677 lograron asediar a la misma Constantinopla. No es extraño entonces que el célebre H. Pirenne haya utilizado la imagen de "mancha de aceite",[5] para referirse a este proceso, ya que como en muchas ocasiones esta evocativa imagen puede más que "mil palabras".

No fueron pocos los intelectuales bizantinos que identificaron estas invasiones con un castigo infringido por Dios a causa de sus pecados. Esta afirmación que se encuentra ya en el Patriarca Sofronio de Jerusalén (643) y poco después en Máximo el Confesor (662),[6] sin embargo, subsistió en muchos autores orientales. Lo anterior, contribuyó a la gestación de la imagen del árabe como "azote de

3. C. PORFIROGENITUS, *De Administrando Imperio*, Vol. I, Washington, Dumbarton Oaks, 1993.
4. Una excelente síntesis en F. VIDAL, "De Arabia a Toledo: La expansión terrestre", M.J. VIGUERA y C. CASTILLO, *El esplendor de los Omeyas Cordobeses. La Civilización Musulmana en la Europa Occidental*, Granada, El Legado Andalusí, 2001, pp. 24-33; un clásico: R. MANTRAN, *La Expansión Musulmana: siglos VII al XI*, Barcelona, Labor, 1973; una visión renovada: H.KENNEDY, *Las Grandes Conquistas Árabes*, Barcelona, Crítica, 2007.
5. H. PIRENNE, *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1979, passim.
6. J.FLORI, *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el Islam*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 122-123.

Dios", otorgándole un carácter escatológico al proceso de expansión-invasión.[7] Un ejemplo de lo anterior se manifiesta en un texto del Pseudo Sebeos, quien, hacia el 661, hizo hincapié en esa significación proféticamente anunciada de la invasión árabe, pues "*vio, en efecto, en aquel nuevo poder la cuarta bestia descrita en las profecías de Daniel y del apocalipsis: una bestia que supera a todas las otras en el mal y que transformará toda la tierra en desierto*".[8] Más adelante, se gestará una propaganda anti-musulmana destinada a disuadir a los cristianos de la atracción ejercida por el Islam. Podemos pensar que aquí existe un germen de la denominada polémica anti musulmana.[9]

Esta misma, generará –por cierto– una imagen negativa del Islam asimilándolo al paganismo, incluso a un culto de carácter demoniaco. Eso es lo que plantea Juan Damasceno a comienzos del siglo VIII, para quien Mahoma era un pseudo profeta y el Corán una falsa revelación.[10] Este tema de la idolatría musulmana tendrá un gran éxito y se convertirá en todo un tópico. En este sentido, será Teófanes el Confesor quien contribuirá a la construcción de la imagen más perduradera respecto a Mahoma y el islam. Para él, el profeta del islam fue un epiléptico aconsejado por un monje cristiano hereje. Abusando del pueblo, habría hecho creer

7. "Mi hermano Abraham me ha escrito que ha aparecido un falso profeta […] ¿Qué me dices tú del profeta que ha aparecido con los sarracenos? Y él respondió quejándose profundamente: 'Es un falso profeta ¿acaso los profetas vienen armados de pies a cabeza? Ciertamente, los acontecimientos de estos últimos tiempos son acciones de desorden […] Y yo, Abraham, tras proseguir la averiguación, aprendí de quienes lo habían conocido que no había nada auténtico en ese presunto profeta: sólo se trata de masacres. Dijo que también posee las llaves del paraíso, lo cual es increíble […]" (V.16, pp. 208-210), en: *Doctrina Jacobi super Baptizati*, ed. y trad. V. Déroche, *Travaux et mémories*, t. XI (College de France, Centre de recherche d' histoire et civilisation de Byzance), 1991, pp. 70-210, *passim*, en: J.FLORI, Op.cit., p. 296-297.
8. *Ibídem*, p. 124
9. Aunque en otro plano, es interesante el artículo de J. HERNANDO, "La polèmica antiislàmica i la quasi impossibilitat d'una entesa", *Anuario de Estudios Medievales*, 38, n° 2 (2008), pp. 763-791. En relación a las percepciones mutuas para el caso Peninsular: R. BARKAI, *El Enemigo frente al Espejo. Cristianos y Musulmanes en la España medieval,* Madrid, Rialp, 2007.
10. *Ibídem*, p. 125. Vid. P. BÁDENAS DE LA PEÑA, "El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno", M. BARCELÓ, P. BÁDENAS DE LA PEÑA, J. MARTÍNEZ (COORD.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 9-24; J.P. MONFERRER, "Literatura apocalíptica cristiana en árabe. Con un avance de edición del Apocalipsis árabe copto del Pseudo Atanasio", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 48 (1999), p. 235; M. BELTRAN, "Los atributos divinos en Juan Damasceno y su influencia en el islam", *Collectanea Christiana Orientalia*, 2 (2005), pp. 26-42; J.RICO, "Juan Damasceno: la centésima herejía: el Islam", *Toletana: cuestiones de teología e historia*, 4 (2001), pp. 31-48; D.SAHAS, *John of Damascus on Islam. The "Heresy of Ishmaelitas*", Leiden, E.J.Brill, 1972; J. MEYENDORFF, "Byzantine views of Islam", *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), pp. 113-132; J. MERRILL, "Of the Tractate of John of Damascus on Islam", *The Muslim World*, Issue 2, 41 (1951), pp. 88-97.

que su doctrina era de origen divino y la habría difundido en un primer momento por medio de las mujeres, y luego con las armas.[11] No hay duda de que esta visión tendrá una proyección preclara en el texto del Porfirogenito, quien a casi un siglo y medio, seguirá planteando estos mismos tópicos aquí mencionados, pero agregando nuevos juicios, e indicando que:

"El blasfemo y obsceno Mahomet, a quien los Sarracenos llaman su profeta, en su genealogía desciende la esparcida raza de Ismael, hijo de Abraham.

Nizaros el descendiente de Ismael, es proclamado padre de todos ellos. El engendró dos hijos, Moundauros y Rabías. Mondauros engendró a Hosauros y Kaisos y themines y Asandos y varios cuyos nombres son desconocidos, que fueron repartidos en el desierto Medianita y criaron sus rebaños habitando tiendas… Este Mahoma, siendo necesitado y huérfano, trabajó prestando sus servicios a una mujer de buena posición económica, su pariente, de nombre Chadiga, para cuidar sus camellos y comerciar para ella en Egipto entre los forasteros y en Palestina.

Después de a poco se congracio con la mujer, que era viuda, y se casó con ella. Ahora, durante sus vistas a Palestina, entre judíos y cristianos, siguió algunas de sus doctrinas e interpretaciones de la escritura. Pero como el tenía la enfermedad epilepsia… que no sólo era desposeído sino un epiléptico dentro del negocio, y así la engaño alegando: "Yo contemplé una visión del Angel llamado Gabriel y siendo incapaz de resistir su visión yo caí"…[12]

Este fragmento es decidor y recoge una serie de tradiciones que fueron importantísimas en la construcción de la "imagen del otro".

11. J. FLORI, Op.cit., p. 125. Según el testimonio de Teófanes, Mahoma: "Descendía de una tribu muy esparcida, la de Ismael, hijo de Abraham […] Huérfano, Mahoma decidió entrar al servicio de una rica mujer de su parentela, llamada Jadiya, en calidad de asalariado encargado de comerciar con camellos en Egipto y en Palestina. Poco a poco se envalentonó con aquella mujer y ganó sus favores; se casó con ella y tomo posesión de sus camellos y de su fortuna. Durante un viaje a Palestina, entró en contacto con algunos judíos y con algunos cristianos; rebuscó cerca de ellos algunos fragmentos de la escritura, y luego contrajo epilepsia. Cuando su mujer lo supo, lamentó vivamente, pues era noble, haberse unido a aquel hombre, que no sólo era pobre sino también epiléptico […]" en: TEOFANES EL CONFESOR, Cronografía, Patrología Griega, 108, col. 684-685, en: C.MANGO y R.SCOTT, The Chronicle of Teophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813, Oxford, 1997, pp. 464-465.Todo en: Ibídem, p. 298-299.
12. H. HERRERA Y J. MARÍN, *El Imperio Bizantino. Introducción histórica y selección de documentos*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros", Universidad de Chile, 1998, pp. 56-57.

¿Qué podría motivar el interés de Bizancio para establecer relaciones diplomáticas con el mundo islámico?

Llegados a este punto: ¿Qué podría llevar al Imperio a solicitar ayuda al Emir de Córdoba? Quizás la respuesta podría estar centrada en dos elementos, que siendo diferentes se relacionan entre sí. En primer lugar, las relaciones históricas no son estáticas y, por tanto, podemos pensar en ciertas dinámicas que incorporen la interacción entre dos supuestos enemigos, toda vez que traiga aparejado mutuas conveniencias.

En segundo lugar, hay que verificar bien quien es el receptor de las imágenes construidas por la apologética bizantina, pues ese punto es trascendental para saber si esa visión del enemigo musulmán es generalizada. Al menos en la situación de las poblaciones fronterizas, tiendo a pensar que esas imágenes pudieron ser distintas, debido a la dinámica de relación desarrollada en esos espacios. De esto nos da cuenta la poesía heroica de las fronteras surorientales de Bizancio del siglo IX y X, como el *Cantar de Armuris* y el *Poema del Diyenís Akritas*.[13] Ambos textos se refieren a la estabilización de las fronteras y a la convivencia entre griegos y musulmanes. Es por esto que la percepción de las poblaciones periféricas debe haber diferido un tanto de la del centro, que veía en el Islam una posible amenaza a la estabilidad del imperio. Por lo tanto, la necesidad de establecer relaciones entre ambos bandos, no se encontraría limitada por la percepción mutua, sino que más bien por la vocación diplomática de Bizancio, la cual no reconocerá distinciones cuando se trate de mantener la estabilidad interna del Imperio, a costa de la renuncia y entrega de ciertos privilegios a los enemigos.

No hay duda alguna que Bizancio logró componer un complejo sistema de relaciones unida a unos principios que ya fueron establecidos preclaramente por el profesor don Héctor Herrera Cajas en su estudio titulado: "Dagoberto y Heraclio, Un capítulo de historia diplomática".[14] De esta forma, queda en evidencia que para Bizancio toda disputa ideológica, e incluso religiosa, pasa a segundo plano cada vez que trate de mantener las lealtades internas, cuando los conflictos sociales se hagan patentes.

La historia del Imperio Bizantino es rica en querellas intestinas que, a partir de unas dinámicas históricas más o menos definidas, generarán debilidad en torno

13. M. CASTILLO, *Poesía heroica griega. Epopeya de Diyenís Akritas. Cantares de Armuris y del Hijo de Andrónico*, Santiago de Chile, Universitaria, 1994.
14. H. HERRERA, "Dagoberto y Heraclio. Un Capítulo de historia diplomática", *Dimensiones de la Cultura Bizantina. Arte, Poder y Legado Histórico*, Santiago de Chile, Universidad Gabriela Mistral y Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros", 1998, pp. 71-91.

a sus instituciones y, por tanto, en sus relaciones externas. No es la excepción la situación que lo afectará en el siglo IX, momento en el cual asuma la dinastía Amoria (820-867), y se desarrolle el denominado segundo período de la Querella Iconoclasta (813-842).[15]

Del listado de emperadores de esta dinastía, quien –quizás– se llevó las tareas más onerosas respecto al cuidado de las fronteras fue Teófilo (829-842). Éste, comprendiendo la posible amenaza que representaba el avance musulmán, dedicó grandes esfuerzos a reforzar el limes imperial. No obstante, a estas preocupaciones externas, se sumaron otras de carácter interno que tenían que ver con la discusión sobre el culto de las imágenes. Lo anterior, le llevo a enfrentar una serie de revueltas internas provocadas por las facciones iconódulas.[16] Al mismo tiempo la expansión musulmana en el mediterráneo había redituado frutos que se manifestaron en la conquista y posesión de importantes enclaves como el caso de Creta y Sicilia. Así mismo, las fronteras terrestres eran presionadas constantemente por el avance del Califato de Bagdad. Esta situación alertó al Imperio, quien observo una amenaza no solo a nivel de las fronteras terrestres, sino que también en las marítimas.

En el otro extremo del mediterráneo, y alejado de los problemas de oriente, el naciente Emirato Umayya de Córdoba (756-929) comenzaba a consolidar una cierta posición después de atravesar por una serie de conflictos que, por cierto, seguirán teniendo una dinámica constante durante el siglo IX, tal como lo ha hecho ver en un reciente estudio el profesor Roberto Marín Guzmán.[17] Desde una perspectiva social y política, toda la primera etapa de desarrollo del Emirato independiente es compleja. Al menos así lo demuestra la historiografía y las

15. Véase L. BREHIER, *Vida y muerte de Bizancio*, México D.F., Edit. U.T.H.E.A., 1956, pp. 87-98; F. MALLEROS, *El Imperio Bizantino* (395-1204), Santiago de Chile, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros", 1987, pp. 201-207; A. BAILLY, *Bizancio*, Barcelona, 1943, pp. 127-169; E. BAKER, *Social and Political thought in Bizantium. From Justinian I to the last Paleologus*, Oxford, Claredon Press, 1957, p. 46; F. MAIER, *Bizancio*, México D.F., Siglo XXI Editories, 1979, pp. 82-128; J. FACI, "Roma y Constantinopla en al Edad Media del desacuerdo a una primera ruptura", *Aragón en la Edad Media*, 14-15, 1, (1999), p. 480; G. LADNER, "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 1-34; G. LADNER, "Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Mediaeval Studies*, 2 (1940), pp. 127-149.
16. M. ANASTOS, "Iconoclasm and imperial rule 717-843), J.M. HUSSEY (ED), *The Byzantine Empire, Part I, Byzantium and its neighbours. The Cambridge Medieval History, Vol. IV*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p. 103
17. R. GUZMÁN, *Sociedad, política y protesta popular en la España Musulmana*, San José de Costa Rica, Editorial UCR, 2006.

fuentes de la época. Pareciera ser que al interior de al-Andalus existía una oposición al régimen Umayya, primero soterrada y luego más abierta a las simpatías ʻabbāsíes.[18] A esto habría que sumarle complejas situaciones que se manifestaron en revueltas organizadas por los beréberes y los mismos árabes disconformes con el mandatario de turno mandato.[19] En esa perspectiva el gobierno de al-Hakam I (770-822) –como el de sus predecesores–, no estuvo exento de complejidades,[20] las cuales tuvieron como corolario la Revuelta del Arrabal de Córdoba,[21] provocada por un confuso incidente que protagonizó un espadero de palacio.[22] Este hecho desencadenó una matanza cruenta, según nos relatan las fuentes.[23]

El éxodo comenzó casi de inmediato, un grupo fue a buscar sitio a Toledo y la mayoría decidió cruzar el mar, instalándose en las costas mediterráneas de África, preferentemente en Fez.[24] Otro emigró hacia Alejandría,[25] y estando allí aprove-

18. A. CHEJNE, *Historia de España Musulmana*, Barcelona, Cátedra, 1980, p.26; E. LEVI-PROVENÇAL, *La España Musulmana (711-1031)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1957, pp. 71-72-
19. A. CHEJNE, *Op.cit*, p.25
20. *Ibídem*, p. 27.
21. Ídem; E. LEVI-PROVENÇAL, *Op.cit*., pp. 107-108; M. WATT, *Historia de la España Islámica*, Madrid, Alianza, 1997, p. 41; M. FIERRO, "Sobre el Muqtabis. Las hijas de al-Ḥakam y la Revuelta del Arrabal", *Al- Qantara* XXIV, 1(2003), pp. 209-215; F.RUIZ, "El acontecimiento que desencadenó la Revuelta del Arrabal, según el Muqtabis II de Ibn Ḥayyān. Algunas puntualizaciones sobre el sentido del texto", *Anaquel de Estudios Árabes*, 16 (2005), pp. 219-225; M. CREGO, "Acerca de una fuente de Ibn Hayyān en un texto inédito del Muqtabis II-l", *Al-Qantara* XXIV, 1(2005), pp. 269-271.
22. Según la traducción propuesta por F. RUIZ, la causa de la revuelta sería: "El motivo de aquello fue que uno de aquellos soldados del sultán apostados en la puerta de su Alcázar y que eran mal vistos y odiados por el pueblo llevó una espada con herrumbre a uno de los espaderos del zoco para que se la bruñese y afilase por un precio que le pagó por adelantado, y pidiéndole que lo hiciese pronto. Pero el espadero se dilataba y se dilataba, y el soldado insistía una y otra vez en que se la acabase, quejándose de que tenía miedo de ser castigado por su superior cuando le hiciese pasar revista y no tuviese la espada. Pero el espadero seguía posponiéndolo, sin hacerle caso, hasta que el soldado le urgió para que fijase el fastidioso momento, bajo amenaza de que mataría al villano que intentase mofarse de él. Se enfureció el soldado con el espadero y le hizo entrar a empujones en su local, con golpes y gritos. El odio del espadero se encendió y se agitó lo peor que había en su espíritu, y no tuvo empacho en ir a buscar la espada a un rincón de su tienda y, sacándola de su vaina, dio con ella un golpe al soldado y lo mató.", en: *Op. cit*., pp. 224-225.
23. IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires Alḥakam I y ʻAbdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Traducción notas e índices de Mahmūd ʻAlī Makkī y Federico Corriente, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Próximo Oriente, 2001, pp. 55-75.
24. IBN JALDŪN, "Historia de los árabes de España", *Cuadernos de Historia de España*, 7 (1947), pp. 142-143. "[…] Muchos se embarcaron / y pasaron a la costa norteafricana; la partida de la mayoría de los expulsados de Córdoba tuvo lugar tras el cese de la lucha y concesión del amán el miércoles, quedando diez noches de ramadán del año […]", en: IBN ḤAYYĀN, *Op. cit*., p. 57, 104 r.
25. *Ibídem*, p. 42.

charon la compleja situación que se vivía en Egipto -por la lucha que existía entre los diferentes gobernadores nombrados por los califas ‘abbāsíes - instalando una especie de gobierno autónomo durante diez años.[26] Pero en el 827, el gobernador ‘Abd Allah ibn Tahir los sitió y los expulsó, exigiéndoles que no desembarcaran en ningún otro puerto ‘abbāsí. Expulsados de Egipto, los andaluces decidieron hacer una correría por Creta,[27] donde finalmente se asentarían y formarían una dinastía liderada por ‘Abu Hafs ‘Umar al-Balluti que duraría hasta el 961, momento en que serán expulsados por el general -y futuro emperador- Nicéforo Focas (963-969). Hasta entonces -y durante un siglo- los andaluces tuvieron en su poder esta importante posesión bizantina, transformándose en una amenaza para el emperador Teófilo,[28] quien intentará recuperarla… aquí se cruzan nuestras historias.

En Oriente, las complicaciones para el Basileus Bizantino comienzan a hacerse más patentes. En el 838 al-Mu’tasim tomó Angora y luego se lanzó a la conquista de Amorio, cuna de la dinastía. Teófilo preocupado por lo sucedido envío propuestas de paz a al-Mu’tasim, las cuales no fueron aceptadas por este, quien, por el contrario, se lanzó en un ataque contra Constantinopla, la cual pretendía sitiar por tierra y por mar.[29]

26. E. LEVI-PROVENÇAL, *Op.cit*., p.113.
27. “En esta (Alejandría) se instaló una cantidad de ellos (rebeldes) los cuales se insurreccionaron (contra la autoridad local). Avanzó a reducirlos ‘‘Abd Allāh ibn Ṭahīr ibn Ḥusain, gobernador de Egipto, quién tomó la ciudad y los hizo cruzar a la isla de Creta, como ya se ha dicho (sic). Los emigrados tenían por caudillo a Abū Hafs Umar al-Balluti, quien continuó gobernándolos y cuyos hijos sucediéronle en el mando hasta que los francos les quitaron (la Isla)”, en: IBN JALDŪN, *Op.cit*., p.143. Véase también el testimonio de XXX: “Cuando ‘Abd Allāh ibn Ṭāhir ibn Ḥusaīn entró a Egipto, envío un mensajero hacia aquellos de los andalusíes que se encontraban allí, y hacia los que se habían unido a ellos, para declararles la guerra si ellos no se sometían. Y me respondieron que aceptarían el someterse y que pedirían sólo un conducto seguro para irse de Alejandría y dirigirse a una de las provincias de Rum que todavía no era país islámico. Él les cumplió aquella garantía y emigraron; ellos se instalaron en la costa, en unas de las islas del mar que llamamos Iqritis (Creta). Y se establecieron, y sus descendientes la ocupan hasta nuestros días”, en: Ṭabarī A.A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes, Tomo I: La Dinastie d´Amirum (820-867)*, Bruxelles, Editios d L’Institut de Philologie el d’Historie Orientales, 1935, p. 287.
28. “[…] los emigrados cordobeses cultivaron la isla […] armaron cuarenta barcos e infestaron con sus correrías todas las islas de su circuito, próximas a Constantinopla. Penetraban en la mayor parte de las islas referidas, cogiendo en ellas botín y cautivos, sin que el emperador de Constantinopla tuviese algún poder para evitarlo”, en: AL-NUWAYRI, Nihayat al-arab, en: SANCHEZ-ALBORNOZ, C., *La España Musulmana*, Bs. Aires, El Ateneo, 1960, T. I., p. 126-127.
29. L. BREHIER, *Op.cit*., p.97; AA. VASILIEV, *Historia del Imperio Bizantino*, Vol. I., Barcelona, Iberia, 1946, p. 175.

Es, a partir de lo anterior, que Teófilo comienza la búsqueda de nuevos aliados que permitan ayudarle a enfrentar al enemigo. Para esto, envía una embajada a Ingelheim, donde se encontraba Ludovico Pío,[30] y otra a Venecia.[31] Las peticiones que formula el Basileus no están justificadas en sus deseos de recuperar Amorio, sino que esgrime como idea principal la defensa de la cristiandad amenazada por el poder musulmán, del cual él ha sido víctima. En el año 811-812, se había firmado un tratado entre francos y bizantinos que tenía por objetivo delimitar las esferas de influencias mutuas.[32] En virtud de éste, Teófilo solicitó a los francos consistía en que expulsaran a los musulmanes de Ifrīqiya, los cuales ocupaban Sicilia y acababan de tomar Tarento.[33]

La estrategia seguida por el Basileus Bizantino se ajusta a los principios estratégicos propuestos por Héctor Herrera,[34] con respecto a las definiciones de la intrincada diplomacia bizantina. Su idea era abrir un segundo flanco, argumentando como justificación la defensa de la cristiandad. Esto lo realizaría enfrentando a un pueblo potencialmente enemigo –francos (cristianos) v/s musulmanes– y creando, a la vez, un segundo frente conformado por francos y venecianos, contemplando –además– la participación de los musulmanes de al-Andalus. Esto le permitiría enfrentarse a oriente, mientras los "aliados" se encargarían de las posesiones de occidente. Si hacemos el intento de pensar en las piezas que podría mover Teófilo, sólo nos quedan tres posibilidades: los francos, los venecianos y, por paradójico que parezca, al-Andalus.

Pedir ayuda a los "otros": La primera embajada bizantina en al-Andalus (838).

Sin embargo, y en desmedro de los planes del emperador, los francos no estaban en condiciones de ofrecer ayuda inmediata, debido, entre otros, a la aparición de un nuevo enemigo, los normandos, y al débil estado en el que se encontraba su flota.[35] Los venecianos, por el contrario, amenazados por el rápido avance de los

30. F. DOLGER, *Op.cit*., p. 53, n° 438. Vid. tb. E. LEVI-PROVENÇAL, " Un èchange d' ambassades entre Cordue et Byzance au Ixe siècle", *Byzantion* 12 (1937), p. 5.
31. F. DOLGER, *Op.cit*, n° 437.
32. F. MALLEROS, *Op.cit*., p.196; L. BRÉHIER, *Op.cit*., p. 95.
33. E. LEVI-PROVENÇAL, *Op.cit.*, p. 161.
34. H.HERRERA, *Op.cit.*, pp. 71-91.
35. A.A. VASILIEV, *Op.cit.*, p. 183

Sarracenos desde Sicilia, acordaron proporcionar una flota.[36] Sin embargo, esta fue totalmente destruida por los musulmanes cerca de Tarento.

Mientras tanto en el emirato umayya de al-Andalus, la muerte ha sorprendido a al-Ḥakam, tras lo cual asume su hijo ʻAbd al-Raḥmān II (822-852). En este escenario, Teófilo piensa en la posibilidad de una embajada,[37] olvidando las rencillas religiosas y las visiones antagónica siempre presentes, por un fin superior: salvaguardar la estabilidad del imperio, apelando al quinto principio de la diplomacia bizantina: "conseguir adhesiones mediante diversos medios". Para llevar a cabo lo anterior, Teófilo le recordará al emir el funesto desenlace de la dinastía Umayya y el papel que les correspondía a los ʻabbāsíes en ese episodio. De esta manera argumentaba que los musulmanes de oriente eran una suerte de enemigos común para ambos.

Si bien no poseemos la fuente directa del intercambio epistolar efectuado en el año 838, podemos hacernos una idea a partir de la respuesta redactada en Córdoba, la cual conocemos por unos breves pasajes del *al-Muqtabis* de Ibn Ḥayyān.

Al inicio del documento, el emperador hace patente una serie de peticiones, las que son expuestas al emir para pedir su ayuda. La presentación del petitorio aparece claramente transcrito en la respuesta de ʻAbd al-Raḥmān II, y a grandes rasgos lo que pide Teófilo es –en primer lugar– la concertación de un tratado de amistad entre ambos.[38] Posteriormente, le incita a reivindicar en oriente el patri-

36. E. BREHIER, *Op.cit*., p. 45.
37. Menciones generales a esta embajada en: A.A. VASILIEV, *Op.cit*.,pp. 185-186; A. CHEJNE, *Op.cit*., pp. 30-31; Con muchos más detalles, E. LEVI-PROVENÇAL, "Un échange…"*Op. cit*., pp. 17-24.; también en: F.ROLDÁN, P.DÍAZ, E. DÍAZ, "Bizancio y al-Andalus, Embajadas y Relaciones", Erytheia, 9.2 (1988), pp.270-272. Según IBN HAYYAN: "Este Teófilo fue el primer rey cristiano que propuso ese lazo entre ellos y los soberanos de Alandalús, *no importándole el desdoro de tomar él la iniciática* (la cursiva es nuestra), lo que suelen evitar los tiranos […] buscaba su benevolencia, proponiéndole amistad y mencionándole que este estado suyo en Alándalús era conocido entre ellos por su nombre y noticias, que tenían sus prelados[…]", p. 295, 180 v. Evidentemente el relato adolece de objetividad, entregando una serie de juicios de valor que se entienden considerando la posición de al-Ándalus y de quien proviene la petición de ayuda.
38. […] Me ha llegado tu carta en la que mencionas el afecto y amistad que tenían vuestros antepasados a los nuestros y que ello te ha movido a escribirnos y a enviarnos a tu embajador Qurṭiyūs (Levi-Provençal le llama Kartius, aunque parece más normal el nombre latino Curtius; el hecho de que Ibn Ḥayyān le llame intérprete indica que domina el árabe, v. n.621), para reanudar el afecto y consolidar aquella amistad, y pides establecer entre nosotros con ello un lazo al que nos aferramos y nos una. Nosotros te enviamos de nuestra parte embajadores que te hagan saber nuestro deseo de lo mismo que propugnas y ofreces para que, con su llegada a ti, se confirme nuestro afecto y perfeccione nuestra amistad […]",IBN ḤAYYĀN, *Op.cit*., p. 295, 180 v.

monio de sus antepasados Umayyas. En este sentido, el Basileus le recordaba la muerte del califa Marwan ibn Muhammad (744-750), y cuál había sido la participación que en este hecho había tenido Abu Ga'far (754-775), fundador de la dinastía 'Abbāsí.[39]

En el texto se realizan una serie comparaciones entre los musulmanes de oriente y los de occidente, las cuales no tienen otra finalidad que resaltar las virtudes de los habitantes de al-Andalus con respecto a sus congéneres de oriente. Así, el emperador, intenta mostrar al emir el errado camino en que se encuentra el gobierno del Califato, incitándolo a la restauración de este último por medio de la reinstauración de la dinastía Umayya en el trono. Para que el emir cumpla esto, Teófilo ofrece toda su ayuda y cooperación.[40]

Una vez terminada esta primera parte, se hacen presentes las peticiones puntuales del emperador. La primera tiene que ver con la restitución de Creta, la cual se encontraba en manos de Abu Hafs al-Balluti, quien se había puesto bajo la protección de al-Mu'tasim. El Basileus recurre entonces a quienes lo habían expulsado, haciéndolos -de alguna forma- responsable de que ellos se hayan tomado la isla.[41]

La respuesta de 'Abd al-Rahman II, oponía una rotunda negativa a las sugestiones de la cancillería Bizantina. Éste empezaba por declarar que no le era indiferente el recuerdo que el emperador hacía respecto a la usurpación del trono Umayya por los Abbāsíes, y además agrega que: "En cuanto a lo que mencionas

39. "[…] Lo que mencionas del caso del califa Marwān, Dios esté satisfecho de él y lo bendiga, dado nuestro estrecho parentesco con él, y tu pésame por su poder usurpado, su harén violado y su sangre declarada ilícita, así como cuanto hizo el depravado Abū Ga'far, a quien Dios confunda, su osadía y atrevimiento con Dios, cuyas prohibiciones transgredió, todo lo cual Él le ha computado y se lo ha retribuido, pues necesariamente le está castigando como su conducta mereció […], *Ídem.*

40. "[…] Y luego, lo que nos dices de la acción de los dos malvados, Ibn Marāgil, y tras él su hermano, Ibn Māridah, herejes de opinión, malos en su conducta, calamidad de sus súbditos, a los que han oprimido terriblemente, permitiéndose derramar su sangre y tomar sus propiedades.

    Y lo que dices de que ha llegado el momento de que termine su dinastía, se interrumpa la duración de su poder y proclame Dios el retorno de nuestra dinastía y la autoridad de nuestros padres que anuncian los libros, declaran los profetas, les concede la unanimidad [de los doctores] y les otorgan los argumentos, así como tu incitación a salir contra ellos a procurar venganza, y promesa de ayudarnos/ como hace el amigo con su amigo, cuyo cariño y afecto conoce […]", *Ídem*.

41. "[…] Y lo que indicas de la conducta de Abū Ḥafṣ y los suyos, emigrados de nuestro país, al apoderarse de parte del tuyo y someterse a Ibn Māridah, entrando en su obediencia, y tu petición de la debida repulsa y repugnancia por ello. Y lo que cuentas de los emires de Ifrīqiyyah y su apartamiento de Ibn Māridah, su desobediencia a él y hastío de su dinastía: cuanto relatas y cuentas de todo ello en tu carta lo hemos leído y comprendido", *Ídem*, 180 r.

del caso del califa Marwan ibn Muhammad, q.e.p.d., Dios el Altísimo quiso que redundase en su honor la violencia a su harén y la deslealtad a su jura, llevándoselo a Su misericordia, y desgracia por ello a quién lo cometió, haciéndolo vil y dándole su castigo".[42]

Con respecto a la ayuda ofrecida por el emperador para recuperar los territorios de oriente, el emir deja entrever la casi nula disposición existente con respecto a ir a recuperar los territorios de oriente, y ante la imprecación de Teófilo prefiere, antes de iniciar una confrontación, esperar la justicia divina.[43]

Continúa su respuesta el emir, indicando que con respecto a los andaluces de Creta, se limitaba a salvar su propia responsabilidad en cuanto hacían, ya que se trataba de rebeldes que habían dejado de ser súbditos suyos, y que correspondían "solo a la hez, el populacho, depravados y vagabundos entre ellos".[44] Por lo demás, ellos ya no estaban en sus territorios, ni se hallaban sujetos a sus leyes.[45] Por lo tanto 'Abd al-Rahman II se desligaba de toda responsabilidad en ese asunto, entregando toda libertad de acción a Teófilo para que los expulsara, indicando que el hecho de que estén bajo la tutela de Al-Mutazin no debería ser ningún obstáculo para llevar a cabo esta acción.[46] Finalmente 'Abd al-Rahman II se compromete sólo a mantener relaciones amistosas, y demostrar una preocupación por lo que sucede en oriente, pero no existe ninguna respuesta afirmativa a la petición de Teófilo.[47]

42. *Ídem*.
43. "[…] En cuanto a lo que dices del malvado Ibn Māridah, incitándonos a salir contra él, y lo que mencionas de la proximidad del fin de su dinastía, la de los suyos y de su autoridad, y de que ya es hora de que vuelva nuestra dinastía y de que ha llegado el momento de recuperar nuestra autoridad, nosotros esperamos en ello, como Dios suele con nosotros, que nos cumpla su promesa y aprovecharnos de su gran apoyo, al juntarnos la obediencia de la gente de nuestra Siria y nuestro Alandalús, nuestras milicias, nuestros coras y nuestras fronteras. Continuamente oímos y reconocemos que la venganza caerá sobre ellos y les llegará su mala hora a manos de la gente de occidente, con nosotros y por nuestra mano, y que Dios los exterminará y desarraigará, si Dios Altísimo quiere […]" *Ibídem*, p. 297 180 r.
44. *Ídem.*
45. "[…] Y no están en nuestro país, ni bajo nuestra responsabilidad como para ser objeto de nuestro celo", *Ídem*.
46. "[…] No se vieron forzados a someterse a Ibn Māridah sino por la lejanía de su país y proximidad a sus regiones, y no creemos seas incapaz ni débil para castigarlos: no dejes de expulsarlos de la parte de tu país que han invadido, puesto que se han instalado en lugar tuyo […]", *Ídem*.
47. "[…] y si Dios, por su poder, fuerza, favor y gracia, nos devuelve nuestra autoridad en Oriente y cuanto estaba en manos de nuestros padres, nos ocuparemos de eso según convenga a ti y a nosotros y a la recta obediencia debida a ambas partes, y reconoceremos la ayuda prestada, que nos propones con insistencia, como reconoce el amigo su deuda con su amigo y el allegado a los suyos, y no dejaremos de agradecer/ el derecho que nos reconoces y guardas.

A modo de síntesis:

Por tanto, en relación al problema suscitado podríamos concluir:

1. El Imperio bizantino no escatimará esfuerzos diplomáticos para salvaguardar la paz interna y externa. Lo anterior, no impide establecer relaciones diplomáticas con eventuales rivales.

2. No importa la imagen que se tenga del enemigo, parece ser que ante las dificultades internas existe un bien superior que se debe salvaguardar: la seguridad del imperio. Para lo anterior, Bizancio desplegará toda su astucia diplomática.

3. Pese a lo interesante y sugerente que resulta la oferta del Emperador al Emir de Córdoba, en relación con recuperar lo que ha sido usurpado por los 'abbāsíes, este preferirá dejar la justicia en manos de Alá. De lo anterior podemos concluir, que más que intereses mezquinos personales, lo fundamental para el emirato independiente, es preservar la unidad de la Ummah, de la comunidad islámica antes que iniciar tratativas con el infiel.

Hemos dado audiencia a tu embajador Qurṭiyūs, que nos ha informado de tus recomendaciones y de cuánto debe el amigo saber de su amigo, y con este mensaje te enviamos a dos embajadores, excelentes personas de aquí; escríbenos por su mediación tus propósitos acerca del asunto de que nos has escrito y las gratas nuevas tuyas y de tu buena salud queremos conocer, para considerar cuanto ambos nos traigan de tu parte, según ellos nos lo aporten, si Dios quiere […]", *Ibídem*, p. 298, 181 v.

3

INSTITUCIONES, RELIGIÓN Y DERECHO

Cosmovisión (religión y cultura) en el islam andalusí (ss. viii-xiii)*



Maribel Fierro
Instituto de Filología, CSIC - Madrid
España

Situada la tierra en la que vivían en el extremo occidental del mundo islámico, ¿cómo se veían los andalusíes en relación con el resto del territorio en poder de los musulmanes y, en especial, en relación con los Lugares Sagrados del islam? ¿Cuál era el lugar que ocupaban dentro de la historia de salvación (*Heilsgeschichte*) propuesta por su religión? ¿Cuál era su aportación a la cultura arabófona desarrollada por la elites cultivadas de la comunidad musulmana? ¿Qué equilibrio o qué tensiones existían entre la vertiente universal de esa cultura y esa religión, por un lado, y sus realizaciones concretas en el contexto local andalusí, por otro lado? ¿Cómo se interpretó y se gestionó la presencia dentro del territorio andalusí de otros grupos religiosos, los judíos y los cristianos? –siendo estos últimos aquellos de los que descendían la mayoría de los musulmanes andalusíes a través del proceso de conversión religiosa, de arabización lingüística e islamización cultural. ¿Cómo se percibía la vecindad con reinos cristianos independientes en términos de deberes religiosos como el *yihad*? ¿Y la vecindad con los territorios al otro lado del Estrecho, donde predominaba el elemento beréber con sus especificidades culturales y religiosas?

* Este trabajo ha sido publicado en: Dela Iglesia Duarte, J. I.(Coord.), *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana*, XVIII Semana de Estudios Medievales; Nájera, del 30 de Julio al 3 de Agosto de 2007, pp. 31-79.

Naturalmente, las respuestas a estas preguntas no pueden ser sustraídas del devenir histórico de la propia sociedad andalusí, con sus complejos procesos de adaptación y resistencia a cambiantes circunstancias. Por ello, los puntos en torno a los cuales he estructurado la panorámica que ofrezco –al-Andalus como territorio de frontera, al-Andalus como territorio de pluralismo religioso, al-Andalus como territorio de ortodoxia, al-Andalus como territorio situado en la periferia cultural, al-Andalus como tierra de "árabes" entre cristianos y beréberes y al-Andalus como territorio escatológico– están tratados desde una perspectiva diacrónica.

1. Al-Andalus y el Ribat: la tierra del islam frente a la tierra de la guerra y la infidelidad (*dar al-islam - dar al-harb / dar al-kufr*).

El Profeta dijo: "El que viva en al-Andalus vivirá feliz y el que allí muera será mártir".

Dijo el Profeta: "Los habitantes del *Magrib* no dejarán de dar testimonio de Verdad hasta que llegue la Hora". Añade Muhammad b. Abi Nasr al-Humaydi: "Esta frase, si se puede aplicar en general a toda la zona a la que se refiere, en buena medida corresponde especialmente a al-Andalus, pues es la última región habitada, sus costas occidentales son bañadas por el Océano y no existe camino más allá".

Abd al-Malik b. Habib, basándose en una cadena de transmisión que se remonta hasta el Profeta, refiere que éste dijo: "A mi muerte se conquistará una isla situada en el *Magrib* llamada al-Andalus; el que viva allí vivirá feliz y el que muera morirá mártir. Sus habitantes mantendrán con el enemigo continuas batallas y escaramuzas; habitarán el país con la oposición de los enemigos, sin que les afecte su escaso número ni su aislamiento: ante ellos, un mar proceloso y a sus espaldas, un enemigo acechante, numeroso y bien comunicado con sus aliados. De esta forma en al-Andalus sólo se podrá ver gente que pase las noches en vela por amor a Dios, que combata por Él y que tenga al enemigo cerca y se someta a la voluntad divina".

Según otra transmisión que se remonta también hasta el Profeta, éste dijo: "Me ha informado Gabriel que en la parte más remota del *Magrib* hay una isla llamada al-Andalus que será conquistada por mi gente (*Umma*) a mi muerte y que en ella habitarán unos hombres que, cuando mueran, morirán mártires, pero que, mientras vivan, vivirán en un continuo y feliz

ribat; a éstos los reunirán las nubes para conducirlos a la Asamblea (*mahsar*) el Día de la Resurrección (*yawm al-qiyama*)".[1]

En estas y en otras transmisiones del Profeta, al-Andalus es descrita como la última tierra en la que se propagará la religión musulmana y también como la primera de la que desaparecerá –aspecto éste, el del destino del islam en la Península Ibérica, que será tratado en el último apartado–. Sus habitantes lucharán contra los infieles por el mero hecho de vivir en sus casas en ese territorio y serán mártires aun cuando mueran en sus lechos. El combate y la oración allí (es decir, la práctica del *ribat*) durante un día será más meritorio que hacerlo durante dos años en cualquier otro lugar fronterizo. Al-Andalus es una de las puertas del Paraíso, pues sus habitantes, al haber muerto como mártires, tienen asegurada la recompensa divina en la Resurrección, pudiéndoseles reconocer en ese día por una luz divina característica. Al-Andalus es un lugar superior a cualquier otro en la misma medida que el Cielo es superior a la Tierra; los mártires de otros lugares mirarán a los de allí del mismo modo que los seres de la Tierra miran las estrellas del Firmamento. Dios repartió por la Tierra catorce santos (*abdal*), de los que siete fueron instalados en al-Andalus y el resto fueron repartidos por las demás tierras islámicas.[2]

En el imaginario musulmán, al-Andalus quedó configurada, desde fechas tempranas, como tierra de *ribat*, es decir, como lugar de congregación de gentes piadosas que combinan la oración –y otros actos de religiosidad– con la lucha contra los infieles.[3] No faltan ejemplos que muestran que hubo andalusíes que se tomaron en serio esa imagen y consagraron su vida a llevar a cabo un esfuerzo,

1. *Dikr bilad al-Andalus*, ed. y trad. Luis Molina, 2 vols., Madrid: CSIC, 1983, pp. 10-11 del texto árabe /pp. 22-23 de la traducción.
2. *Dikr bilad al-Andalus*, pp. 12-7 del texto árabe/pp. 23-29 de la traducción. Las concepciones acerca de la santidad en al-Andalus han sido estudiadas por Manuela Marín, "*Zuhhad* de al-Andalus (300/912-420/1029)", *Al-Qantara*, XII, 2 (1991), pp. 446-47 (trad. inglesa en *The Formation of al-Andalus*, *2: Language, Religion, Culture and Sciences*, M. Fierro y J. Samsó (eds.),Ashgate, 1998, pp. 104-129) y "The early development of *zuhd* in al-Andalus", *Shi'a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, F. De Jong (ed.), Utrecht, 1992, pp. 83-94.
3. El concepto y la práctica del *ribat* en al-Andalus han sido objeto de diversos estudios que han proliferado especialmente en los últimos años. Después del estudio clásico de Jaime Oliver Asín, una de las aportaciones más importantes es la de Manuela Marín, "El *ribat* en al-Andalus y en el Norte de Africa", *La Ràpita islàmica: Història institucional i altres estudis regionals*, Sant Carles de la Ràpita, 1993, 121-130 (reimpreso en *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinares*, Sant Carles de la Ràpita-Universidad de Alicante, 2004) e *idem*, "La práctica del ribat

tanto espiritual como físico, por promover la causa de Dios (*yihad*) mediante el perfeccionamiento moral y religioso unido al uso de las armas. De entre los que pertenecen a esta categoría de combatientes voluntarios por la fe, tenemos datos especialmente de los que procedían del grupo de los ulemas. Pero el recuento no da muchos nombres.[4] Frente a lo que las tradiciones que acabamos de ver y otras transmisiones parecidas dan a entender, otros textos presentan una imagen opuesta de al-Andalus: sus habitantes –nos dicen textos como los de Ibn Hawqal o el emir zirí 'Abd Allah– no sobresalieron por su práctica del *yihad* o del *ribat* permanente, caracterizándose más bien por la ausencia de virtudes guerreras. Tanto Ibn Hawqal (s. IV/X) como el emir 'Abd Allah (s. V/XI) tenían razones poderosas para propagar esa imagen, frente a la que reaccionó Ibn Sa'id (s. VII/XIII) preguntando cómo se explicaba entonces el hecho de que al-Andalus hubiese logrado sobrevivir durante tantos siglos.[5] El contemporáneo de Ibn Sa'id, al-Saqundi (m. 629/1232) también elogió el valor guerrero de los andalusíes y mencionó algunos nombres –pocos: Almanzor, Ibn Mardanis, Ibn Qadis– para probarlo.[6] Pero, en general, los gobernantes andalusíes tuvieron poco interés en desarrollar en la población un espíritu de activismo bélico, razón por la cual prefirieron a menudo recurrir a extranjeros (beréberes norteafricanos, cristianos del norte) para hacer frente a sus necesidades militares.[7]

---

en al-Andalus (siglos III-V/IX-XI)”, *La rábita de Guardamar*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 191-201. Véase también la bibliografía reunida por Francisco Franco, *Rabita-s islámicas: bibliografía actualizada*, Alicante: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1997.

4. Albrecht Noth, “Les 'ulama, en qualité de guerriers”, *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, pp. 175-196. Cristina de la Puente ha podido añadir algún otro nombre, pero la nómina sigue siendo muy reducida: “El *yihad* en el califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hisam II”, *La península ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XII – II: Almanzor y los terrores del milenio*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 1999, pp. 23-38.
5. Razones analizadas por Manuela Marín, “Historical images of al-Andalus and of Andalusians”, *Myths, Historical Archetypes and Symbolic figures in Arabic Literature*, ed. A. Neuwirth, B. Embaló, S. Günther, M. Jarrar, Beirut: Orient Institut, 1999, pp. 409-421. Véase también Pierre Guichard, “Combattants de l’Occident chrétien et de l´islam. Quelques remarques sur leurs images réciproques (fin Xe s. – XIIe s.)”, Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi y P. Josserand (eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.
6. *Risala fi fadl al-Andalus*, trad, parcial E. García Gómez, *Elogio del Islam español*, Madrid-Granada, 1934. Sobre el contexto en el que escribe véase Maribel Fierro, “Christian success and Muslim fear in Andalusi writings during the Almoravid and Almohad periods”, *Israel Oriental Studies* XVII (1997), pp. 155-178 (reprod. en F. Micheau (ed.), *Les relations des pays d,Islam avec le monde latin du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, Paris, 2000, pp. 218-249).
7. Dominique Urvoy fue el primero en plantear la cuestión de qué características tuvo el pre-

La conquista de al-Andalus a finales del s. I de la hégira/comienzos del s. VIII de la era cristiana (año 92/711) sirvió para introducir a la Península Ibérica en una concepción del mundo en la que éste quedaba dividido en dos zonas: por un lado, el ámbito del islam (la *dar al-islam*) donde los musulmanes detentaban la supremacía política y religiosa; por otro lado, el ámbito de la infidelidad (la *dar al-kufr*) donde los musulmanes no habían logrado todavía extender su dominio y que era por tanto susceptible de ser atacado y sometido, constituyéndose así en ámbito de la guerra (*dar al-harb*) por excelencia. El impulso inicial de los conquistadores que les llevó más allá de los Pirineos se agotó pronto[8] y la dominación musulmana quedó circunscrita, en términos generales, a las zonas que habían dominado los romanos previamente, destacando especialmente en este sentido la Bética, donde se estableció la capitalidad (Córdoba), indicio éste de que el dominio sobre las tierras centrales y septentrionales no estaba bien asentado.[9] La frontera con el ámbito no musulmán quedó en manos de linajes locales a los que el gobierno central omeya nunca acabó de controlar del todo, ni aun cuando el emir omeya 'Abd al-Rahman III (r. 300/912-350/961) aumentó el potencial de legitimidad político-religiosa del gobierno central al proclamarse califa en el año 316/929.[10] Las campañas militares que tanto él como sus sucesores –y especialmente los amiríes (Almanzor y sus descendientes) por su déficit de legitimidad–,[11] llevaron a cabo contra los reinos cristianos del norte no lograron ampliar el territorio bajo control andalusí, limitándose a la captura de cautivos y de botín y a debilitar militarmente a los enemigos cristianos. Estos, en cambio,

cepto religioso-político del *yihad* en al-Andalus: "Sur l,évolution de la notion de *gihad* dans l,Espagne musulmane", *Mélanges de la Casa de Velázquez* IX (1973), pp. 335-371; *idem*, "Effets pervers du *hajj*, d,après le cas d,al-Andalus", *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, ed. I.R. Netton, Wiltshire: Curzon Press, 1993, pp. 43-53. Veánse también las matizaciones de Pierre Guichard, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, 2 vols., Damasco, 1990-1991, pp. 92-100 y Felipe Maíllo, *"La guerra santa según el derecho malikí"*, Studia Historica I (1983), pp. 29-66.

8. Pedro Chalmeta, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid: Mapfre, 1994; Philippe Sénac, *Musulmans et sarrasins dans le Sud de la Gaule du VIIIe au XI siécle*, Paris, 1980.
9. Sobre el concepto territorial de al-Andalus, véase Alejandro García Sanjuán, "El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes", *Anuario de Estudios Medievales* 33/1 (2003), pp. 3-36.
10. Eduardo Manzano, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, Madrid: CSIC, 1991.
11. Las campañas de Almanzor han sido objeto de numerosos estudios; entre los recientes pueden verse Cristina de la Puente, "La campaña de Santiago de Compostela (387/997): *yihad* y legitimación del poder", *Qurtuba* 6 (2001), pp. 7-21 y Laura Bariani, *Almanzor*, San Sebastián, 2003, con mención de bibliografía anterior.

supieron desarrollar "sociedades organizadas para la guerra"[12] con una capacidad ofensiva tal que acabarían por arrollar militarmente a los musulmanes.[13]

Frente a esa dicotomía entre la *dar al-islam* y la *dar al-kufr* / *dar al-harb* predominante en el discurso normativo y teórico, la realidad indicaba que había claroscuros que impedían trazar líneas de demarcación netas en la práctica.[14] Esto lo sabían especialmente quienes vivían, combatían y gobernaban en las zonas fronterizas. El caso de los Banu Qasi es bien conocido, pero hay otros ejemplos. El señor tuyibí de Calatayud se alió con los cristianos en uno de los momentos de enfrentamiento con 'Abd al-Rahman III, cuando éste intentaba afianzar su control sobre la Frontera Superior y hacerse con Zaragoza. Al conminar el califa omeya al tuyibí para que volviese a la obediencia y se uniera a él para combatir a los cristianos, la respuesta del señor de Calatayud fue: "¿Cómo me voy a cortar la mano derecha con la mano izquierda?" Indicaba con ello que los cristianos eran para él su mano derecha, mientras que el califa correspondía a su mano izquierda: de ambas dependía la supervivencia de su poder. Su comentario escandalizó a los musulmanes de la época,[15] lo cual podría tomarse como indicio de que en el s. IV/X los valores y las conductas que se daban por sentados en siglos anteriores empezaban a dejar de ser aceptables. Pero las alianzas, por muy censuradas que fuesen, entre gobernantes musulmanes y el enemigo religioso cristiano –cuyo grado de demonización varió según las épocas y las circunstancias–[16] fueron una constante a lo largo de toda la historia de al-Andalus, con algunas entidades políticas islámicas pudiendo mantenerse como tales –con una duración más o menos extensa– frente a rivales de la misma religión precisamente gracias a esas alianzas: piénsese en el caso de Ibn Mardanis en el Levante (segunda mitad s. VI/XII).

12. James F. Powers, *A Society Organized for War. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000-1284*, Berkeley, 1988.
13. Felipe Maíllo, *¿Por qué desapareció al-Andalus?*, Buenos Aires, 1997; reimpr. aumentada *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid: Abada Editores, 2004.
14. Los claroscuros también se daban en la teoría, tal y como muestra Judith Loebenstein en su estudio sobre el *yihad* en las fuentes legales andalusíes (en curso de publicación). Véase también Ana Fernández Félix, "Children on the frontiers of Islam", M. García Arenal (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen / Islamic conversions. Religious identities in Mediterranean Islam*, París, 2002, pp. 61-72.
15. Ibn Hayyan, *Muqtabis V*, ed. Pedro Chalmeta, Federico Corriente y Mahmud Sobh, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura – Facultad de Letras, Rabat, 1979; trad. Federico Corriente y María Jesús Viguera, Zaragoza: Anubar / Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, p. 268/296.
16. Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1984, 2nd ed., Madrid, 1990; B. Münzel, *Feinde, Nachbarn, Bündnispartner. Themen und*

Un siglo después de que el señor de Calatayud pronunciase su famosa frase, la mayor parte de los gobernantes en los reinos de taifas en los que se había dividido el territorio unificado bajo el califato pagaban impuestos (las famosas parias) a los cristianos para librarse de tener que combatirlos,[17] situación ésta no contemplada en la normativa legal que debía regular idealmente las relaciones entre la *dar al-islam* y la *dar al-kufr*. La caída de Barbastro en el año 456/1064 sacudió las conciencias de los musulmanes al mostrar el peligro que esa conducta entrañaba: la pérdida de capacidad ofensiva era una cosa, pero la incapacidad defensiva situaba bajo la amenaza de la conquista cristiana al resto de las tierras andalusíes. Y aun así, a pesar de las voces que se alzaron incitando a los andalusíes a tomar en sus manos el deber del *yihad*,[18] la solución no vino del lado de reanimar y reactivar el espíritu bélico de los andalusíes, sino del otro lado del Estrecho de Gibraltar bajo la forma de ejércitos beréberes reclutados por movimientos (el de los almorávides y el de los almohades) de índole político-religiosa en los que ideologías de activismo reformador o revolucionario fueron movilizadas para construir estados. El impulso expansivo inicial de los imperios almorávide y almohade no llegó empero a consolidarse[19] y la primera mitad del s. VIII/XIII fue testigo de la dramática reducción del ámbito del islam en la Península Ibérica. El poder político musulmán aún se mantuvo durante dos siglos más bajo una forma de estado, el nazarí, que acabó siendo "vasallo" de los cristianos, forma ésta –de nuevo– ajena a lo contemplado en la teoría política y legal islámicas clásicas sobre cómo debía ser el reparto del poder político entre musulmanes y no musulmanes.

Formen der Darstellung christlich-muslimischer Begegnungen in ausgewählten historiographischen Quellen des islamischen Spanien, Münster, 1994; Eva. Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997.

17. Sobre las parias puede consultarse José María Lacarra, "Aspectos económicos de la sumisión de los reino de taifas (1010-1102)", *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, Barcelona, 1965, tomo I, pp. 255-277; idem, "Dos tratados de paz y alianza entre Sancho el de Peñalén y Moctádir de Zaragoza 1069 y 1073)", *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*, Zaragoza, 1981, pp. 79-94; Hilda Grassotti, "Para la historia del botín y de las parias en Castilla y León", *Cuadernos de Historia de España*, XXXIX-XL (1964), pp. 43-132; Francisco García Fitz, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam*. Siglos XI-XIII, Sevilla, 2002, especialmente pp. 25-76.
18. Manuela Marín, "Crusaders in the Muslim West: the view of the Arab writers", *The Maghreb Review* 17 (1992), pp. 95-102.
19. Pascal Buresi, *La frontière entre chrétienté et Islam dans la péninsule Ibérique. Du Tage à la Sierra Morena (fin XIe-milieu XIIIe siècle)*, Paris, 2004; idem, «L'apogée almohade: la bataille d'Alarcos et son contexte historique» André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard (eds.), *Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses Universitaires de Lyon, 2005, pp. 99-114.

Una de las tradiciones sobre al-Andalus como tierra de ribat afirma que quien se dedique a practicarlo "tendrá el mismo honor que los que ayudaron (*nasara*) a Mahoma con buenos propósitos y bienes lícitos".[20] En el s. IV/X, el cadí de Córdoba de origen beréber Mundir b. Sa'id al-Balluti dictaminó que todos aquellos andalusíes que ayudasen a la religión musulmana –fuese cual fuere la época en la que viviesen– podían ser llamados al-Ansari, término que deriva de la misma raíz (*n.s.r.*) que el citado anteriormente. Al-Ansari era la filiación genealógica que llevaban los descendientes de los Ansar (Auxiliadores o Defensores) del Profeta, miembros de las tribus yemeníes asentadas en Medina que ayudaron a Muhammad a llevar a cabo su misión como Profeta y hombre de estado. Esta filiación genealógica gozó de gran difusión en el territorio andalusí, yendo en aumento el número de quienes la portaban a medida que iban pasando los siglos. Los últimos gobernantes de al-Andalus, los nazaríes, afirmaron ser ansaríes,[21] herederos por tanto de uno de los grupos político-religiosos más prestigiosos dentro del Islam por sus vínculos con la trayectoria vital del Profeta en Medina. A pesar de que los nazaríes supieron mantener su estado durante un no desdeñable periodo de tiempo –más por la debilidad de los reinos cristianos que por su propia fortaleza–, su prestigiosa genealogía y la promesa que encerraba su significado no aseguraron en último término la defensa del dominio del islam en la Península Ibérica. En 1492, la toma de Granada puso fin al último reducto de la *dar al-islam* en la Península Ibérica. Los musulmanes que permanecieron bajo dominio cristiano, los llamados mudéjares, tuvieron que aprender –en sus intentos por mantener su identidad musulmana en un contexto que no era el previsto por la normativa legal islámica clásica– a reconvertir en una dimensión fundamentalmente "privada" la *dar al-islam* de sus antepasados (más tarde, entre los moriscos los hubo que intentaron separar lo cultural de lo religioso: fue el caso de Miguel de Luna, del que hablaré al final). Hubo juristas, como el famoso muftí de Orán,[22] que quisieron en efecto interpretar dicha normativa en un sentido que diera cabida a la experiencia de los mudéjares, cuya religión ya no era la de quienes gobernaban y dominaban la tierra. Hubo otros juristas que aceptaron gestionar directamente esa

20. *Dikr bilad al-Andalus*, p. 14 del texto árabe/25 de la traducción.
21. Maribel Fierro, "The Ansaris, Nasir al-din, and the Nasrids in al-Andalus", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2006, pp. 232-247.
22. L. Sabbagh, «La religion des moriscos entre deux fatwas», Les moriscos et leur temps. Table ronde international, 1981, Montpellier, París, 1983, pp. 46-9; Devin Stewart, "The identity of 'the Muftī of Oran', Abū l-'Abbas Ahmad b. Abī Jum'ah al-Maghrāwī al-Wahrānī (d. 917/1511)", Al-Qantara XXVII/2 (2006), pp. 265-301.

experiencia: fueron los que se quedaron a vivir entre las poblaciones mudéjares y actuaron como cadíes, jurisconsultos y ulemas, vertiendo al romance los textos normativos de su tradición cultural y religiosa y transformando así el romance en otra lengua islámica más. Pero otros juristas no supieron o no quisieron salir de las coordenadas establecidas en el periodo de expansión militar del islam y se resistieron a legitimar una situación, la de los mudéjares, que afectaba a muchos miles de sus correligionarios.[23] Ser musulmán, venían a decir, requiere no sólo asegurar el ritual y las costumbres, sino el predominio político y militar, pues de otra manera –si no son los dominadores– los musulmanes pueden acabar perdiendo su identidad al asimilarse a la cultura y la religión de los gobernantes no musulmanes. Para evitar ese peligro, los musulmanes debían necesariamente emigrar si no disponían de ningún medio que hiciera previsible poder acabar con su situación de minoría político-religiosa.[24] Estos últimos juristas no parecen haber reflexionado seriamente sobre el hecho de que el riesgo de apostasía de las minorías no se derivaba necesariamente de la aculturación ni de la sumisión política: prueba de ello eran los judíos del Occidente islámico, cuya arabización e islamización cultural, que habían alcanzado cotas muy elevadas, habían servido paradójicamente para fortalecer y renovar su judaísmo.[25] Tal vez pensaban –y si así lo hicieron, acertaron– que, en vez de comportarse como los judíos, los mudéjares acabarían como los cristianos andalusíes, desaparecidos a finales del s. VI/XII a través de deportaciones, emigraciones y conversiones.

2. Al-Andalus y los grupos religiosos "protegidos" (dimmíes): inclusión y exclusión de otras religiones.

Ibn 'Utba (m. 636/1238-9), poeta y médico sevillano formado en época almohade, huyó a Egipto cuando sus conciudadanos prestaron obediencia a Ibn Hud en el año 626/1229. Cuando le preguntaron por qué había abandonado al-Andalus, Ibn 'Utba contestó que había sido a causa de la inestabilidad general existente, pero añadió que deseaba ardientemente regresar,

23. P.S. van Koningsveld y G. Wiegers, "The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source", *Al-Qantara* XVII (1996), pp. 19-58.
24. Maribel Fierro, "La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas", *Awraq*, XII (1991), pp. 11-41.
25. David Wasserstein, "The Christians of al-Andalus: some awkward thoughts", *Hispania Sacra* LIV (2002), pp. 501-514.

> pues no le agradaba tener que pasar el resto de su vida entre cristianos y judíos.
>
> Tras la conquista de Marrakech en el año 541/1147, el primer califa almohade 'Abd al-Mu,min se dirigió a los judíos y los cristianos que vivían en el territorio bajo su dominio y les dijo que sus antepasados habían negado la misión del Profeta, pero que ahora ellos –los almohades– no les permitirían continuar en su infidelidad. Dado que no tenían necesidad alguna del impuesto que pagaban en tanto que dimmíes (*yizya*), el estatuto de protección ya no tenía razón de ser y debían convertirse o abandonar el territorio almohade; en caso contrario, se les daría muerte. Los cristianos se marcharon al norte de la Península Ibérica y sólo unos pocos se convirtieron. Los judíos decidieron quedarse para no perder sus posesiones y muchos de ellos se convirtieron al islam. Se destruyeron sinagogas, se quemaron libros hebreos, se prohibió la observancia del sábado y de otras festividades judías, aunque los judíos siguieron practicando sus ritos en secreto.[26]

La frase que pronunció Ibn 'Utba reflejaba una situación que podemos corroborar a través de otro tipo de fuentes como la citada a continuación, a saber, que en su época no quedaban en –al menos– algunas zonas del territorio almohade ni judíos ni cristianos, a diferencia de lo que era normal en otras sociedades islámicas, como la egipcia, en las que la presencia de no musulmanes se daba por supuesta. En efecto, los almohades pusieron en práctica –con una extensión geográfica y cronológica que nos es difícil medir con los datos que nos brindan las fuentes disponibles– una política de abolición del estatuto de protección (*dimma*) que entrañaba la conversión forzosa de los judíos y cristianos que no eligiesen la posibilidad del exilio. Esta política tan radical mal se aviene con la doctrina legal relativa al mantenimiento de dicho estatuto de protección concedido a los judíos y los cristianos que vivían bajo gobierno musulmán, doctrina que fue aplicada en época premoderna. Ese estatuto colocaba a los no musulmanes en una situación

26. Las referencias pueden encontrarse en mi estudio “A Muslim land without Jews or Christians: Almohad policies regarding the ‘protected people’”, *Christilicher Norden, Muslimischer Süden. Die Iberische Halbinsel im Kontext kultureller, religiöser und politischer Veränderungen zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert (Christian North, Muslim South. The Iberian Peninsula in the context of cultural, religious and political changes 11th-15th centuries)*, Frankfurt am-Main, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, en prensa. Lo que aquí recojo está basado en dicho estudio.

de humillación y subordinación, obligándoles al pago de un impuesto especial (*yizya*), pero, por otro lado, les otorgaba la posibilidad de mantener su religión bajo una serie de prohibiciones y restricciones, tales como no construir nuevos templos, vestirse de determinada manera, no excederse en la celebración pública de sus ritos, así como no disfrutar nunca de una posición de poder sobre los musulmanes. Naturalmente, como en el caso del trato con el enemigo cristiano, la realidad se alejó a menudo de esta doctrina jurídico-religiosa. En al-Andalus, como en otras regiones del mundo islámico, hubo dimmíes que ocuparon en la administración del estado cargos que les otorgaban poder sobre los musulmanes. El caso más conocido es el de los visires judíos Banu Nagrela en la Granada del s. V/XI gobernada por los ziríes. Estos habían llegado a la Península Ibérica en la segunda mitad del s. IV/X, cuando los omeyas y, más en concreto, los gobernantes *de facto* amiríes –al-Mansur b. Abi 'Amir (Almanzor) y sus dos hijos– recurrieron a tropas extranjeras, sobre todo beréberes, para sus ejércitos. Los ziríes pertenecían a los "nuevos" beréberes de los que tendré ocasión de tratar en el penúltimo apartado y los textos que nos hablan de ellos insisten a menudo en sus diferencias culturales con la población andalusí. Precisamente porque no confiaban en los andalusíes a los que gobernaban ni en algunos de sus propios contríbulos, los ziríes se apoyaron en los judíos. El resentimiento que ello despertó acabó en un pogromo durante el que murieron tres mil judíos de Granada en el año 459/1066.[27]

Desde la segunda mitad del s. V/XI en adelante, se puede percibir una tendencia general a reformular la doctrina de la *dimma* en el sentido de un endurecimiento de las condiciones aplicables a judíos y cristianos, endurecimiento recogido en algunas versiones del llamado "Pacto de 'Umar" (*al-surut al-'umariyya*). En la versión del "Pacto" que el andalusí al-Turtusi (m. 520/1126) incluyó en su obra *Siray al-muluk* (Lámpara de Príncipes), todas las prohibiciones están formuladas de manera absoluta y sin matices, y no se hace referencia a los distintos tratados particulares que habían sido firmados entre los conquistadores musulmanes y los tributarios monoteístas ni a la permanencia de su validez.[28] Mientras que, en un principio, el estatuto de la dimma parece haber estado encaminado a preservar la

27. El estudio más reciente de este episodio es el de Alejandro García Sanjuán, "Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada del año 459 H./1066", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. XIV. *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, ed. M. Fierro, Madrid: CSIC, 2004, pp.167-206.
28. Milka Levy-Rubin, "*Shurut 'Umar* and its alternatives: the legal debate on the status of the dhimmis", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), pp. 170-206.

todavía frágil identidad de una comunidad musulmana minoritaria en territorios donde predominaban sobre todo los cristianos,[29] en esa versión del “Pacto de 'Umar” el énfasis se pone en el predominio y soberanía de los musulmanes frente a la subordinación y sometimiento de los dimmíes. La creciente hostilidad hacia estos se refleja también en el tratado de gobernanza del zoco escrito por el sevillano Ibn 'Abdun en época almorávide (finales s. V/XI-primera mitad s. VI/XII).[30]

Entre las explicaciones que se han dado de las causas que provocaron este endurecimiento y mayor grado de intolerancia hacia los dimmíes se han señalado las reacciones militantes provocadas por las cruzadas y por la creciente supremacía militar y comercial del Occidente cristiano.[31] Pero un factor especialmente relevante fue el cambio en la relación demográfica entre musulmanes y dimmíes, ya que los autores cuyas obras reflejan ese endurecimiento de las condiciones del estatuto de la *dimma* escriben en el momento en que los musulmanes constituyen ya la parte mayoritaria de la población tras el aumento del número de conversiones de la población sometida.[32]

Un punto clave en la nueva aproximación política y legal a las comunidades de no musulmanes fue la discusión jurídica relativa a cómo se debía interpretar una tradición del Profeta (*hadit*) en la que Muhammad afirmaba que no podía haber dos religiones en la tierra de los árabes.[33] Aunque a los judios de Medina

29. Albrecht Noth, “Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die Bedingungen 'Umars (as-surut al-'umariyya) unter einem anderen Aspekt gelesen”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), pp. 290-315.
30. El estudio más reciente de unos textos analizados por diversos autores con anterioridad es el de Alejandro García Sanjuán, “Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn 'Abdun”, Alejandro García Sanjuán (ed.), Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII), Huelva: Universidad de Huelva, 2003, pp. 57-84.
31. Sobre lo cual puede consultarse Emanuelle Sivan, *L,Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, París, 1968; Remie O. Constable, *Trade and traders in Muslim Spain. The commercial realignment of the Iberian Peninsula 900-1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (trad. española *Comercio y comerciantes en la España musulmana: la reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500*, Barcelona: Omega, cop. 1997).
32. Sobre esto véanse los estudios de Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval period*, Cambridge, 1979 y *“Process and status in Conversion and Continuity”*, M. Gervers y R.J. Bikhazi (eds.), *Indigenous Christian communities in Islamic lands eighth to eithteenth centuries*, Toronto, 1990, pp. 1-12.
33. SethWard, “A fragment from an unknown work by al-Tabari on the tradition, Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the lands of Islam)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LIII (1990), pp. 407-20; Yohanan Friedmann, *Tolerance and coercion in Islam. Interfaith relations in the Muslim tradition*, Cambridge University Press, 2003, pp. 92-3.

se les permitió mantener su religión después de que el Profeta se estableciera en dicha ciudad, las tensiones que surgieron posteriormente llevaron a que una parte de ellos fuera expulsada y a que otros (los hombres de los Banu Qurayza) fueran masacrados y sus mujeres e hijos quedaran en cautividad. Las compilaciones tempranas de tradiciones del Profeta (*hadit*) incluyen varios textos en los cuales se habla de la decisión de Muhammad de expulsar a todos los no musulmanes de la Península Arábiga, especialmente de las áreas de Medina, Jaybar y Nayran. Aunque el Profeta quiso expulsar a los judíos de Jaybar, les permitió permanecer allí con la condición de que continuasen trabajando la tierra y cediesen la mitad de lo producido a los musulmanes. Posteriormente, el segundo califa, 'Umar b. al-Jattab, llevó a cabo el deseo del Profeta y expulsó a los judíos de Jaybar. La literatura de *hadit* no se detiene a tratar las razones de la expulsión. En una tradición, recogida por al-Bujari, se afirma que cuando el Profeta decidió expulsar a los judíos de Medina, les prometió seguridad si se convertían al islam, les dijo que la tierra pertenecía a Allah y a su Enviado y les sugirió que vendiesen sus posesiones. Esto parece indicar que la intención era apoderarse de sus propiedades. Pero en la mayor parte de las tradiciones, la razón que se da es el deseo de imponer la uniformidad religiosa en la Península Arábiga, ya que el Profeta habría dicho que no podía haber dos religiones en la península de los árabes (*la yaytami'u dinani fi yazirat al-'arab*). La decisión de expulsar a los judíos y los cristianos de la Península Arábiga habría sido la última decisión tomada por el Profeta antes de su muerte, lo cual implica la permanencia de la validez de esa decisión, pues nadie puede revocar una orden del Profeta. Sin embargo, 'Umar b. al-Jattab permitió que los judíos y los cristianos entrasen en Medina, aunque no podían permanecer más de tres días, para que vendiesen comida. Este permiso fue concedido para satisfacer las necesidades de los musulmanes, de la misma manera que el Profeta permitió que los judíos de Jaybar se quedasen allí y trabajasen la tierra, hasta que los musulmanes pudiesen sustituirlos. Las tradiciones relativas a la expulsión de los no musulmanes no usan siempre los mismos términos para hacer referencia al área que deben abandonar. A veces se menciona tan sólo Medina, pero más a menudo se emplean expresiones como tierra de los árabes (*ard al-'arab*), tierra del Hiyaz (*ard al-Hiyaz*), península de los árabes (*yazirat al-'arab*) o reino de los árabes (*mulk al-'arab*), algunas de las cuales resultan imprecisas geográficamente. Una posible interpretación, que fue ganando terreno a medida que se producía el aumento demográfico de los musulmanes, fue que se hacía referencia a todo territorio –en especial, a las ciudades– en el que la población predominante fuese musulmana. De esta manera, la cuestión de fondo era: ¿había que seguir permitiendo a los judíos y los cristianos que viviesen en territorio musulmán una vez que la mayoría de sus habitantes eran ya musulmanes? Hubo juristas (como el hanafí al-Sarajsi, m. 483/1090) que, al discutir si se debía permitir a las gentes

del Libro (es decir, los judíos y los cristianos) residir en ciudades musulmanas, contestaron afirmativamente, ya que de esa manera podrían comprobar las bondades del islam, lo cual facilitaría la conversión. Otro jurista de la misma época, sin embargo, mantuvo que esa residencia era lícita tan sólo si los no musulmanes fueran pocos en número y su presencia no afectase negativamente a los rituales islámicos; si fuesen numerosos y su presencia pudiese tener ese efecto negativo, habría que impedir que viviesen en una ciudad musulmana y obligarlos a vivir en un área no poblada por musulmanes. El cuarto califa del islam, 'Ali b. Abi Talib, había prohibido que los judíos, los cristianos y los zoroastras viviesen en Kufa (una ciudad fundada en época islámica) y los obligó a vivir en ciudades vecinas, al-Hira o Zurara. Del Compañero del Profeta Ibn 'Abbas se dice que afirmó que la prohibición de residencia era extensiva a toda ciudad musulmana. Esta actitud se refleja en la tradición que dice "no es correcto que haya dos direcciones de oración en una misma tierra" (*la tasluhu qiblatani fi ardin wahida*), tradición recogida en las compilaciones canónicas de al-Tirmidi, Abu Dawud e Ibn Hanbal. De esta manera, varias tradiciones pueden ser entendidas en el sentido de que la prohibición de toda religión excepto la musulmana debe aplicarse no sólo en la Península Arábiga, sino en todas las regiones bajo dominio islámico. Esta fue la doctrina adoptada por un famoso ulema de tendencias si'íes, al-Tabari (m. 310/923), para quien el estatuto legal de todas las tierras islámicas era la misma que la de la Península Arábiga. Para él, la presencia de *dimmies* junto a los musulmanes en territorio islámico era temporal, permitida sólo si los musulmanes necesitaban a los judíos y cristianos (para la agricultura, el comercio o por otras razones); en el momento que ya no se les necesitase (equivalente al momento en que los musulmanes se hubiesen convertido en mayoría en la población), su presencia debía ser prohibida y se les debía expulsar.

La interpretación de al-Tabari no tuvo gran eco ni en otros autores ni en la práctica. Aparte del Hiyaz (la zona de la Península Arábiga en la que se encuentran las ciudades santas del Islam, La Meca y Medina), no se prohibió la presencia de judíos y cristianos en territorios en los que estaban establecidos desde época pre-islámica; tampoco surgieron –por regla general– ghettos[34] y se respetó el derecho de los no musulmanes a sus propiedades personales; en general, con contadas excepciones, no hubo persecución de los no musulmanes. Una de las

34. Una excepción es el caso de Marruecos, donde los judíos vivían en zonas residenciales especiales, los mellahs. Sobre el mellah de Marrakech, con información sobre mellahs anteriores, véase E. Gottreich, "On the origins of the mellah of Marrakesh", *International Journal of Middle East Studies* 35/2 (2003), pp. 287-305.

bases legales para esta doctrina y esta práctica de mantenimiento del estatuto de la *dimma* era el hecho de que, al final de los tiempos, Jesús –en tanto que Mahdi o Mesías– aparecería para aplicar la ley islámica y sin aceptar nada de los infieles, excepto el islam, pero hasta ese momento había que seguir recaudando el impuesto especial (*yizya*) de judíos y cristianos.

Uno de los pocos que prestaron atención a la doctrina de al-Tabari fue el cordobés Ibn Hazm (d. 456/1054). Este jurista, seguidor de una doctrina minoritaria en al-Andalus –el zahirismo–, se opuso con especial ardor a la política de los reyes de taifas que había llevado a los musulmanes a pagar tributo a los cristianos y fue muy hostil al hecho de que se diese a los no musulmanes cargos que les situaban por encima de los musulmanes, como fue el caso de los Banu Nagrela en Granada. Su posible influencia en el pogromo contra los judíos en dicha ciudad ha sido muy discutida, como lo ha sido también la del ulema Abu Ishaq al-Ilbiri, conocido por su poesía de contenido ascético y autor de un incendiario poema en el que incitaba a acabar con el poder del visir judío de Granada, justificando la legalidad de matar y desposeer a los judíos por el hecho de que estos habían roto el pacto de la dimma al no mantener su situación de humillación y subordinación.[35]

La ruptura del pacto de la *dimma* había sido el argumento usado para ejecutar a los llamados "mártires de Córdoba" en el s. III/IX, ya que estos cristianos recurrieron al insulto contra la religión musulmana y su Profeta en su desesperado esfuerzo por frenar el proceso de aculturación de su comunidad religiosa.[36] Después del pogromo de Granada en el s. V/XI, el tercer episodio de persecución contra los no musulmanes tuvo lugar bajo los almorávides. Estos habían sido invitados a intervenir en la Península Ibérica por algunos reyes de taifas al verse incapaces de parar el avance militar cristiano, especialmente después de la conquista de Toledo en el año 478/1085. Los almorávides lograron derrotar a los cristianos en la batalla de Zalaca en el año 479/1087, pero pronto se deshicieron de sus aliados anda-

35. Emilio García Gómez, "Polémica religiosa entre Ibn Hazm e Ibn al-Nagrila", *Al-Andalus* IV (1936-9), pp. 1-28; David S. Powers, "Reading/misreading one another,s scriptures: Ibn Hazm's refutation of Ibn Nagrella al-Yahudi", *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, ed. W. M. Brinner y S. D. Ricks, Atlanta 1986, pp. 109-121; Maribel Fierro, "Ibn Hazm et le *zindiq* juif", *Revue de l,Occident musulman et de la Méditerranée* 63-64 (1992), pp. 81-90; Emilio García Gómez, *Un alfaquí español: Abu Ishaq de Elvira*, Madrid/Granada, 1944; Bernard Lewis, "An Anti-Jewish Ode", *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East,* Londres, 1973, pp. 158-165.
36. La literatura sobre los mártires cordobeses es muy abundante. Remito a los estudios más recientes: K. B.Wolf, *Christian martyrs in muslim Spain*, Cambridge University Press, 1988 y Jessica Coope, *The martyrs of Córdoba: community and family conflict in an age of mass conversion*, Lincoln/Londres: University of Nebraska Press, 1995.

lusíes y se hicieron con el poder. No lograron, sin embargo, eliminar del todo la amenaza cristiana. En el año 519/1125, una campaña dirigida por el rey aragonés Alfonso I el Batallador penetró en tierras andalusíes por la zona granadina. No se obtuvo ninguna conquista permanente y cuando las tropas regresaron, las comunidades cristianas que les habían prestado apoyo abandonaron al-Andalus con ellas. Los cristianos que no pudieron o quisieron emigrar tuvieron que enfrentarse a una dura situación. Desde el punto de vista legal, al haber apoyado (o ser sospechosos de haber apoyado) la expedición de Alfonso I el Batallador habían roto el estatuto de la *dimma*. Se decidió su deportación a tierras norteafricanas, deportación que tuvo lugar en el año 520/1126, decisión apoyada en una serie de dictámenes jurídicos (*fatawa*) emitidos por juristas destacados a los que pidió su opinión el emir almorávide.[37] En esas *fatawa* uno de los temas más debatidos fue cuál era el destino de las propiedades cristianas, lo cual entrañaba establecer los términos en los que al-Andalus había sido conquistado.[38] Si bien los cristianos de Granada no desaparecieron del todo entonces (hubo otra deportación en el año 533/1138), el temor a la expulsión llevó a algunos cristianos a convertirse al islam para no tener que abandonar la tierra en la que habían nacido ni perder sus propiedades. De esta manera, las comunidades cristianas andalusíes sufrieron una notable reducción mediante la emigración, la deportación y la conversión, en términos que es difícil cuantificar.[39] Jean-Pierre Molénat ha señalado que los cristianos deportados fueron los que no habían seguido en su regreso al norte al rey Alfonso el Batallador, lo cual se podría entender en el sentido de que consideraban que podían seguir viviendo en al-Andalus.[40] Para Molénat, el hecho de que el emir almorávide consultase a los juristas indica que no se ponía en cuestión el estatuto de la *dimma*, pero la discusión legal mencionada anteriormente indica que, por el contrario, la consulta podía haber desembocado en la abolición del estatuto de protección si se hubiese seguido la doctrina de al-Tabari. En cualquier caso, la hostilidad hacia los

37. Vincent Lagardère, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519h/1125 en al-Andalus", *Studia Islamica* 67 (1988), pp. 99-119; Delfina Serrano, "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Árabes* 2 (1991), pp. 162-182.
38. Alejandro García Sanjuán, "Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico", M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos al enemigo vencido*, Madrid: CSIC, 2008, pp. 61-112 (en prensa).
39. Maribel Fierro, "La religión", vol. VIII/2 (*El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII) of the Historia de España R. Menéndez Pidal*, coord. M.J. Viguera, Madrid: Espasa Calpe, pp. 435-546, pp. 523-6.
40. Jean-Pierre Molénat, «Sur le rôle des Almohades dans la fin du Christianisme local au Maghreb et en al-Andalus», *Al-Qantara* XVIII (1997), pp. 389-413.

cristianos que se detecta en época almorávide –y que hay que poner en relación con el avance militar cristiano, con el cambio demográfico y con el interés por las propiedades de los cristianos– determinó una radicalización de las restricciones que les eran aplicadas, como demuestran la anulación de sus fundaciones pías y el tono intolerante de las prohibiciones a las que han de estar sometidos los no musulmanes recogidas en el tratado de gobernanza del zoco de Ibn 'Abdun. Un ejemplo es el del empleo de médicos no musulmanes por parte de los musulmanes. Ibn 'Abdun se opone totalmente a dicho empleo y sabemos de otros juristas contemporáneos que formularon el mismo rechazo. La cuestión teórica se planteó en la práctica en un caso concreto, el del médico judío Ibn Qamnil que servía al emir almorávide 'Ali b. Yusuf b. Tasufin. Algunos juristas de Fez consultaron al jurista andalusí 'Abbad b. Sirhan al-Satibi (m. 543/1148) sobre la licitud de la conducta de este Ibn Qamnil, quien vestía y montaba como los musulmanes, sin usar ninguno de los signos distintivos de los dimmíes. La larga respuesta legal de Ibn Sirhan –quien recogía lo establecido en una obra compuesta en Bagdad en la segunda mitad del s. V/XI– indica una escalada en las restricciones que se debían imponer a los dimmíes.[41] Del emir almorávide 'Ali b. Yusuf se dice que ordenó que aquellos judíos que trabajaban dentro de Marrakech no podían vivir dentro de la ciudad ni poseer casas en ella, decisión basada sin duda en el hecho de que Marrakech era una fundación de época islámica sin población original no musulmana y en la que se debía seguir, por tanto, el precedente del califa 'Ali b. Abi Talib con respecto a Kufa. Los judíos tuvieron por ello que residir en núcleos urbanos vecinos (como Aghmat Aylan), medida en la que se puede ver un anuncio de los futuros mellahs, los barrios en ciudades islámicas en los que los judíos vivían apartados de la población musulmana.[42] Ya he mencionado antes cómo el alfaquí y ulema andalusí al-Turtusi, establecido en Alejandría bajo gobierno fatimí, recogió una versión del "Pacto de 'Umar" especialmente intolerante, insistiendo en que los dimmíes no debían ocupar cargos con autoridad sobre los musulmanes, que no debía permitirse la presencia de ninguna iglesia ni sinagoga en la *dar al-islam* y que debía llevarse a cabo un esfuerzo por convertir a los no musulmanes (ya fuese mediante la persuasión haciéndoles ver las malas consecuencias de la infidelidad o mediante la espada, en el caso de que fuesen gentes capaces de oponerse militarmente a los musulmanes), siendo aceptable recurrir a la violencia para imponer el islam entre ellos.

41. n'Ismat 'Abd al-Latif Dandas, "Adwa, 'alà mu'amalat al-murabitin li-l-yahud min jilal nazilat al-hakim Ibn Qamnil", *Al-Akadimiyya (Académia. Revue de l,Académie du Royaume du Maroc)* 18 (2001), pp. 175-200 (resumen en francés en las pp. 79-83).
42. Véase nota 34.

Al-Turtusi es considerado uno de los maestros de Ibn Tumart, el fundador del movimiento almohade. Y fue precisamente en época almohade y más específicamente durante el reinado del primer califa almohade, 'Abd al-Mu'min (r. 524/1130-558/1163), cuando se siguió una política de conversión forzosa o expulsión de los dimmíes. Los cristianos emigraron a los reinos cristianos de la Península Ibérica, mientras que los judíos –algunos tras haberse convertido exteriormente– emigraron a otras regiones del mundo islámico (es el caso del célebre Maimónides)[43] y también a los reinos cristianos. Los que se quedaron y se convirtieron estuvieron siempre bajo sospecha por lo que se refiere a la sinceridad de su fe musulmana, razón por la cual el califa al-Mansur les obligó en el año 595/1199 a llevar una vestimenta especial para distinguirlos de los musulmanes "viejos".

Las medidas tomadas por 'Abd al-Mu'min recogidas en el texto citado al comienzo de este apartado representaban claramente una ruptura con la tradición anterior que, si bien se había ido encaminando en época almorávide hacia un endurecimiento de las condiciones del estatuto de la *dimma*, no habían llegado a abolir éste. Los factores que pudieron determinar esa ruptura almohade fueron:

a) posibles tendencias escatológicas presentes en los comienzos del movimiento almohade, en concreto, la idea de que la llegada del Mahdi (Ibn Tumart, el fundador del movimiento almohade, se proclamó tal) iría acompañada de la desaparición de las demás religiones, quedando sólo el islam;
b) influencia de las medidas tomadas por el califa fatimí al-Hakim (r. 386/996-411/1021), cuya política de destrucción de lugares de culto no musulmanes, restricciones vestimentarias y de residencia y conversión forzosa es el más claro precedente de la política seguida por 'Abd al-Mu'min;
c) influencia de la idea de que todos los seres humanos tienen una naturaleza innata (*fitra*) que les conduce necesariamente a las enseñanzas del islam, mientras que el hecho de ser judío o cristiano depende de la casualidad, de la familia en la que uno nace. Como dijo Ibn Hazm, tan sólo mediante la re-conversión al islam puede alguien volver a conectar con su *fitra*. En tanto que impulsores de un movimiento revolucionario y purificador –obsesionado con la necesidad de poner fin a las diferencias de opinión tanto dentro del islam como entre las distintas religiones–, los almohades pudieron haber pensado que su gobierno

43. Maimónides, "Carta sobre la apostasía", *Cinco epístolas de Maimónides*, transl. Mª J. Cano y D. Ferre, Barcelona, 1988, pp. 49-75; Montserrat Abumalham, "La conversión según formularios notariales andalusíes: valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* XXXIV (parte hebraica) (1985), pp. 71-84.

debía ofrecer a los crecidos dentro del judaísmo y del cristianismo la posibilidad de seguir la verdadera fe, poniendo fin al pluralismo religioso, ya que la Verdad tiene necesariamente que ser única;

d) la idea de que el territorio gobernado por los almohades era un nuevo Hiyaz, llevando así hasta el extremo la tendencia a identificar la figura del fundador del movimiento, Ibn Tumart, con la del Profeta Muhammad. De la misma forma que éste prohibió que permaneciese ninguna religión que no fuese el islam en el territorio de la Península Arábiga –el Hiyaz– en el que estaban situadas las ciudades de La Meca y Medina, los almohades pudieron plantear la misma prohibición en el territorio en el que habían impuestos las doctrinas de su fundador, una figura cuasi-profética en tanto que *mahdi*;

e) los almohades pudieron decidir aplicar en su forma más radical una doctrina similar a la de al-Tabari, es decir, dado que el equilibrio demográfico se había decantado a favor de los musulmanes, estos ya no necesitaban a los no musulmanes y podían por tanto prescindir de su presencia en territorio musulmán ofreciéndoles tres alternativas: exilio, conversión o muerte. Esta última posibilidad es la que mejor casa con la escasa información recogida en las fuentes sobre las medidas tomadas por 'Abd al-Mu,min, aunque las otras brindan un contexto doctrinal y religioso más amplio en el que su adopción adopta mayor sentido.

Las comunidades autóctonas de judíos y cristianos acabaron, pues, desapareciendo en al-Andalus.[44] Los cristianos autóctonos también desaparecieron en el Norte de África, aunque el negocio del corso determinó el incremento en el número de otro tipo de cristianos (los cautivos) y las necesidades militares la presencia de mercenarios cristianos.[45] Los judíos autóctonos lograron mantener su presencia en el Magreb extremo (Marruecos), pero la experiencia almohade favoreció el desarrollo de un rasgo poco común en el resto del mundo islámico: la segregación residencial en los mellahs.

44. La cuestión de la pervivencia de comunidades mozárabes en el Levante peninsular ha hecho correr ríos de tintas por razones que tienen más que ver con el presente que con el pasado: véase por ejemplo el estudio de Leopoldo Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid: Editorial Gredos, 1990, la reseña que le dedicó Carmen Barceló en *Al-Qantara* XIII (1992), pp. 290-3, así como el intercambio subsiguiente recogido en Al-Qantara XVII (1996), pp. 259-269.

45. Alejandro García Sanjuán, "Mercenarios cristianos al servicio de los musulmanes en el norte de África durante el siglo XIII", Manuel González Jiménez e Isabel Montes Romero-Camacho (eds.), *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV. Cádiz, 1-4 de abril de 2003*, Sevilla-Cádiz, 2006, pp. 435-447.

3. Al-Andalus y Medina: ortodoxia y herejía.

> Uno de los méritos de al-Andalus es que nunca se menciona en sus almimbares a uno de los califas ortodoxos si no es para alabarlo.[46]
>
> En al-Andalus “nunca ha aparecido ... una secta innovadora que durase, ni un grupo sectario que se mantuviese sino en muy raras ocasiones”.[47]
>
> Estos Banu Birzal fueron los que se aliaron con los hijos de 'Ali [al-Andalusi], en el encuentro contra Ziri ibn Manad al-Sinhayi... y a quienes Dios concedió que mataran a Ziri, y que alcanzaran por ello un renombre con el que se incorporaron al Califa al-Hakam. No pudiendo, en efecto, seguir en sus territorios de Ultramar, por miedo al hijo del muerto... que quería vengar a su padre, pasaron a al-Andalus, invitados por el califa al-Hakam, que les garantizaba una buena acogida y una paga espléndida. A ambas cosas dio cumplimiento, pues los hospedó, favoreció, alabó y distinguió, aunque para ello hubo de pasarles por alto el punto flaco de sus creencias religiosas, que los alejaba de él, tan meticuloso y rígido en el cumplimiento de sus deberes religiosos, y a pesar de que sabía que eran jariyíes y profesaban la doctrina nukkariyya, una de las sectas ibadies... Con todo, los acogió, sin reparar, con mirada indulgente, en su secta religiosa.[48]

La identidad religiosa andalusí quedó constituida desde sus comienzos como anti-si'í, reconociéndose la sucesión de los califas ortodoxos (Abu Bakr, 'Umar, 'Utman 'Ali) tal y como había ocurrido *de facto*.[49] A esos cuatro califas “bien guiados” les siguieron los omeyas de Damasco, cuyo gobierno acabó cuando los abbasíes se hicieron con el poder y trasladaron la capital a Bagdad. Los abbasíes

46. *Dikr bilad al-Andalus*, p. 15 del texto árabe/26 de la traducción.
47. Maribel Fierro, “Heresy in al-Andalus”, *The legacy of al-Andalus*, ed. S. Jayyusi, Leiden, 1992, pp. 895-908.
48. Emilio García Gómez, *El califato de Córdoba en el “Muqtabis” de Ibn Hayyan. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isa ibn Ahmad al-Razi (360-364 H. = 971-975 J.C.)*, Madrid, 1967, pp. 230-31.
49. La figura del cuarto califa ‚Ali, por su conexión con el si‚ísmo y su enfrentamiento con el primer califa omeya de Damasco, estuvo sometida a un fuerte rechazo durante la época omeya. Véase al respecto M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid: I.H.A.C., 1987, pp. 93-4, 118-120, 142-5 y “Espacio sunní y espacio si‚í”, *El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001*, Granada: El Legado Andalusí, 2001, pp. 168-177.

asentaron su derecho a gobernar en el hecho de ser descendientes de un tío paterno del Profeta, buscando así el apoyo de los si,íes.

Los si,íes, en efecto, consideraban que la sucesión del Profeta Muhammad debía necesariamente recaer en un miembro de su familia, pero entendían ésta en un sentido más restrictivo que el propuesto por los abbasíes. 'Ali b. Abi Talib, casado con Fatima –la hija del Profeta– y primo de éste, debía haber sido el sucesor del Profeta tras su muerte y la dirección político-religiosa de la comunidad musulmana debía haber quedado circunscrita a partir de él en la línea de sus descendientes o parientes directos. Los si'íes rechazaron, por tanto, a los tres primeros califas como usurpadores. Los líderes (*imames*) si'íes, en tanto que vicarios directos de Dios (*jalifat Allah*) ,[50] eran los únicos que podían reclamar la herencia político-religiosa del Profeta, pues participaban del carisma de éste y aseguraban así a la comunidad que su dirección era la correcta y llevaba directamente a la salvación. En ausencia del *imam* (es decir, durante los periodos de su ocultación, pues la humanidad no puede existir sin un *imam*), las autoridades religiosas de los si'íes acabaron pareciéndose a las de los sunníes, con juristas encargados de gestionar la interpretación del derecho y de la doctrina religiosa. Pero cuando los si'íes se hicieron con el poder contando con la presencia de un *imam*, como fue el caso de los isma,ilíes con el establecimiento del califato fatimí, la autoridad religiosa residió en el califa reinante y por debajo de él sólo había misioneros, gentes encargadas por el *imam* –es decir, desde arriba– de transmitir y explicar la parte de su saber que debía ser accesible a las distintas categorías de receptores del mensaje religioso que de él emanaba –desde los iniciados en las doctrinas esotéricas isma'ilíes hasta el común del pueblo capacitado tan sólo para recibir la parte externa.

El califa sunní, por el contrario, no tenía un vínculo directo con Dios y se limitaba a ser vicario del Profeta de Dios (*jalifat rasul Allah*), ya que su acceso a la certidumbre religiosa y a la salvación estaba mediado por el Corán y por la Tradición del Profeta. Además, los encargados de interpretar, explicar y deducir la aplicabilidad de la Revelación a contextos concretos eran otras figuras de autoridad, los ulemas, los especialistas en el saber religioso. Estos ulemas, aunque estrechamente vinculados al poder político, no dependían directamente de él, no eran transmisores de arriba abajo de un mensaje procedente de un líder carismático vivo. Surgían más bien "de abajo arriba" y su papel social tenía una enorme

50. Patricia Crone y Martin Hinds, *God's caliph. Religious authority in the first century of Islam*, Cambridge University Press, 1986; Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, 2004.

importancia, ya que actuaban como mediadores entre el pueblo, el gobernante y Dios.[51]

Al-Andalus fue conquistada durante el califato omeya y acabó en manos de un miembro de esa dinastía, 'Abd al-Rahman I (r. 138/756-172/788) cuando los abbasíes derrocaron a los califas de Damasco y establecieron un nuevo califato con sede en Iraq. Los omeyas, en quienes se suele ver a los herederos de las prácticas políticas tribales pre-islámicas,[52] fueron los enemigos de los *imames* si'íes: 'Ali tuvo que defender su califato frente a la amenaza por ellos representada y su hijo - y nieto del Profeta-, al-Husayn, fue muerto cuando se alzó en armas contra ellos. Aunque el si'ísmo de los abbasíes se diluyó muy pronto, los omeyas andalusíes tuvieron que hacer frente a otro peligroso rival si'íes.

En el año 296/909, un misionero isma,ilí que había logrado levantar un ejército entre los beréberes Kutama del Norte de África llevó al poder en Qayrawan a un personaje que se decía descendiente directo del Profeta a través de su nieto al-Husayn, siendo proclamado califa con el título mesiánico de al-Mahdi. El nuevo califa fatimí no era sólo vicario de Dios, sino que afirmaba poseer conocimientos sobrenaturales, la capacidad de hacer milagros y la infabilidad. El emir omeya de al-Andalus, en tanto que gobernante sunní, tenía poco que contraponer a unas pretensiones tan ambiciosas y de tanto calado, pero por otro lado tenía que reaccionar ante ellas con objeto de limitar la pérdida de legitimidad que aquel rival representaba.[53] Ello era especialmente acuciante en la zona de la otra orilla del Estrecho, zona sobre la que los omeyas habían extendido su influencia político-religiosa y que constituía un área vital para ellos desde el punto de vista económico. En efecto, los califas fatimíes –que centraron sus esfuerzos en asegurarse el control del comercio del oro procedente del África negra– lanzaron una intensa ofensiva tanto propagandística como militar para incluir el Magreb extremo y al-Andalus en sus dominios, enfrentándose con los omeyas bien directamente bien a través de sus respectivos aliados norteafricanos.

Tanto el establecimiento de un gobierno omeya independiente en al-Andalus como el desafío doctrinal representado por los fatimíes tuvieron influencias du-

51. Maribel Fierro, "Why and how do religious scholars write about themselves? The case of the Islamic west in the fourth/tenth century", *Mélanges de l´Université Saint-Joseph* LVIII (2005), pp. 403-23.
52. Visión tradicional que hay que matizar con estudios recientes como el de Uri Rubin, "Prophets and caliphs: the Biblical foundations of the Umayyad authority", H. Berg (ed.), *Method and theory in the study of Islamic origins*, Leiden / Boston, 2003, pp. 73-99.
53. Lo que sigue está tomado de mi artículo "La política religiosa de 'Abd al-Rahman III", *Al-Qantara* XXV (2004), pp. 119-156.

raderas en la historia de al-Andalus. Una de esas influencias decisivas fue la relativa a la adscripción legal de los andalusíes, cuya identidad[54] religiosa quedó inextricablemente unida a la escuela jurídica malikí.

La Revelación, contenida en el Corán y en las Tradiciones del Profeta, necesita ser leída e interpretada para encontrar en su texto –y deducir de él cuando sea necesario– la normativa legal específica que debe regular las relaciones entre los creyentes y entre estos y Dios. La labor de lectura e interpretación es prerrogativa de los ulemas y, en principio, existe un pluralismo amplísimo a la hora de deducir normas y prácticas de la letra de la Revelación. Pero ese pluralismo quedó limitado históricamente al imponerse la idea de que los ulemas debían encuadrarse dentro de un número reducido de escuelas legales consideradas ortodoxas, conocida cada una de ellas por el nombre de un epónimo, siendo éste un ulema de especial relieve por sus conocimientos y aptitudes que había elaborado una serie de principios metodológicos que los juristas adscritos a su escuela debían seguir.[55] Uno de esos grandes juristas fue Malik b. Anas (m. 179/795), cuya labor se desarrolló en Medina, la ciudad a la que había emigrado el Profeta desde La Meca y en la que había recibido los versículos coránicos de contenido legal indispensables para la construcción de un estado islámico y para la regulación de la sociedad musulmana.

La otra escuela que surgió al tiempo que la de Malik fue la de Abu Hanifa (m. 150/767), escuela asociada a la ciudad iraquí de Kufa. Esta última escuela fue la más favorecida por los abbasíes y se difundió en Ifriqiya (actual Túnez) bajo el gobierno de los aglabíes, que gobernaban en nombre del califa abbasí. Esta conexión con quienes habían acabado con el califato omeya de Damasco fue la razón por la cual los omeyas andalusíes fueron muy hostiles hacia el hanafismo, hasta el punto de que se dice que los hanafíes fueron expulsados de la Península Ibérica.[56] Excluido así el hanafismo, los andalusíes se hicieron malikíes gracias sobre todo a ulemas destacados como Yahyà b. Yahyà (descendientes de conquistadores beréberes asentados en Algeciras), Ibn Waddah (descendiente de un

54. La cuestión de la "identidad andalusí" ha sido objeto de un estudio monográfico por parte de Gabriel Martinez-Gros, *Identité andalouse*, Arles: Sindbad, 1997.
55. Christopher Melchert, *The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.*, Leiden / New York / Koln: Brill, 1997.
56. Alfonso Carmona, "The introduction of Malik,s teachings in al-Andalus" y Maribel Fierro, "Proto-Malikis, Malikis and reformed Malikis", *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, P. Bearman, R. Peters, F. E. Vogel (eds.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, pp. 41-56 y 57-76.

esclavo indígena manumitido y convertido en cliente omeya) y otros muchos juristas activos durante el s. III/IX. Cuando 'Abd al-Rahman III se proclamó califa en el año 316/929, el malikismo adquirió abiertamente el carácter de doctrina oficial del al-Andalus omeya, generándose una abundante literatura de veneración hacia el fundador de la escuela y sus discípulos, así como el registro escrito de los seguidores de la escuela en al-Andalus. La composición de diccionarios biográficos sobre los ulemas andalusíes –diccionarios que enlazan cronológicamente unos con otros con una continuidad muy llamativa si se compara con lo ocurrido en otros territorios del mundo islámico– contribuyó a crear un fuerte sentimiento de cohesión interna, con un claro predominio de la identidad malikí. Aun así, no se omitió el recuerdo de la existencia de destacadas figuras individuales con posturas jurídico-religiosas alternativas, como fue el caso de Baqi b. Majlad (m. 276/889) o de Ibn Hazm (sobre quienes volveré), prueba ello de que la existencia de una uniformidad religiosa de al-Andalus no excluía el mantenimiento –hasta cierto punto– del espíritu pluralista sunní.[57]

La adopción del malikismo tenía una señalada ventaja. Permitía establecer una conexión entre al-Andalus y Medina, una de las ciudades sagradas del Islam. Si Medina era la ciudad que había conservado de manera más perfecta la memoria de la práctica de Muhammad como Profeta y hombre de estado a través del registro de dicha práctica en la doctrina de la escuela malikí, al-Andalus –y más en concreto Córdoba– era como Medina por seguir sus habitantes esa doctrina basada en el ejemplo directo del Profeta. Los omeyas andalusíes, especialmente los califas, hicieron un enorme esfuerzo por consolidar esta inclusión de al-Andalus en una geografía sagrada que hacía de Córdoba una nueva Medina, esfuerzo que se podía visualizar, por ejemplo, en la mezquita de Córdoba[58] y en su púlpito móvil.[59] Ser malikí era, por tanto, asegurar no sólo que se era ortodoxo sino que, además, se era ortodoxo de la manera más próxima posible al ejemplo del Profeta.

Naturalmente, el malikismo andalusí estuvo sujeto a cambios y evoluciones de distinto tipo, dependientes en gran medida de los desafíos a los que tuvo que

57. Véase un desarrollo más extenso de este punto en Maribel Fierro, “Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade”, *EOBA X*, ed. M.L. Avila y M. Fierro, Madrid / Granada, 2000, pp. 131-166.
58. Nuha N. N. Khoury, “The meaning of the Great Mosque of Cordoba in the tenth century”, *Muqarnas* 13 (1996), pp. 80-98.
59. Maribel Fierro, “The movable *minbar* in Cordoba: How the Umayyads of al-Andalus claimed the inheritance of the Prophet”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* en prensa.

hacer frente.[60] Uno de los procesos de cambio más importantes que sufrió fue su adaptación a la doctrina de las escuelas legales de carácter "tradicionalista" (la safi'í y la hanbalí), con su énfasis en que el material contenido en la Tradición del Profeta –cuyas compilaciones canónicas se llevaron a cabo en Oriente en el s. III/IX–[61] debía constituir junto con el Corán la base fundamental de la que deducir la ley divina. Se oponían así al hecho de que en las escuelas jurídicas más antiguas (la malikí y la hanafí) el contenido legal derivaba a menudo de otras fuentes, por ejemplo, la práctica judicial de Medina en el caso de la escuela malikí. Dado que desde el punto de vista doctrinal era dificilmente admisible oponerse a los fundamentos propuestos por los tradicionalistas, los malikíes acabaron sumándose formalmente a ellos, si bien no fueron muchos los cambios que introdujeron en la práctica. A los juristas que llevaron a cabo ese proceso de adaptación –entre ellos tuvo un papel destacado Ibn Rusd al-Yadd (m. 520/1126), el abuelo de Averroes– se debe el haber hecho posible que la escuela malikí se "modernizase" al "tradicionalizarse" y que ello se llevase a cabo sin rupturas: la escuela malikí andalusí cambió sin perder el sentido de su identidad.

Los fatimíes, en tanto que si,íes isma,ilíes, eran esotéricos, es decir, creían que la letra de la Revelación escondía el verdadero sentido de ésta, que estaba oculto y al que sólo se podía acceder a través del *imam* si'íes. 'Abd al-Rahman III, en su esfuerzo por contrarrestar y combatir la doctrina fatimí, nombró juez supremo de al-Andalus a un beréber, Mundir b. Sa'id al-Balluti (m. 355/966), quien, aunque en el desempeño de su cargo aplicó la doctrina malikí, era seguidor del zahirismo. La doctrina zahirí era literalista, es decir, sostenía que no se debían buscar sentidos ocultos a la Revelación ni aplicar la analogía para deducir el contenido de la ley. Lo que había que hacer era seguir la letra sin querer extender la labor interpretativa fuera de su sentido externo, pues obrar de otra manera significaba dar cabida a la intervención humana en un mensaje que procedía de Dios y que, por tanto, no debía ser alterado.

Si la espina dorsal de al-Andalus fue el malikismo, su gran rival fue el zahirismo, especialmente a causa de la obra y la personalidad de su máximo representante andalusí, Ibn Hazm. Los zahiríes andalusíes, con sus ataques contra la

60. He analizado este proceso en el artículo citado en la nota 56 y en él se basa lo que sigue.
61. Esas compilaciones acabaron arrinconando las surgidas en contextos locales, tal y como ha señalado Richard W. Bulliet, *Islam. The view from the edge*, New York: Columbia University Press, 1994. En el caso de al-Andalus, la alternativa fue el voluminoso Musnad de Baqi b. Majlad: v. Maribel Fierro, "The introduction of *hadith* in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)", Der Islam LXVI (1989), pp. 68-93.

metodología, la doctrina y las prácticas de los malikíes de al-Andalus, obligaron a estos últimos a ocuparse de reformular las bases doctrinales y metodológicas de la escuela para poder defenderla mejor, llevando a cabo lo que he llamado una "reforma" del malikismo andalusí. El zahirismo –con su insistencia en que el musulmán debe acceder directamente a los textos de la Revelación y llevar a cabo un esfuerzo personal de interpretación, evitando imitar o aceptar sin reflexión propia lo dicho por otros– implicaba un poderoso ataque contra los juristas malikíes en tanto que figuras de autoridad, pues "democratizaba" el acceso y la gestión del conocimiento religioso. El programa revolucionario de los almohades estuvo muy próximo a estos presupuestos, si bien su cercanía al zahirismo no permite calificarlo estrictamente como tal. En época almohade, además, se asiste a una política pedagógica de gran aliento, destinada a elevar el nivel educativo de la población para hacer posible que su comprensión de conceptos fundamentales de la religión (como la naturaleza de Dios) fuese lo más correcta posible y para evitar que se cayese en creencias equivocadas como el antropomorfismo.

Un punto central y polémico en la doctrina almohade –la existencia de un *imam* infalible en la persona del fundador del movimiento, el beréber Ibn Tumart (m. 524/1130)–, así como la formación de un cuerpo de especialistas en el saber religioso (los *talaba*) directamente dependiente de los califas almohades, eran fenómenos profundamente opuestos a la concepción sunní de la autoridad religiosa (es lo que he llamado la "sunnización del si'ísmo") y por ello los almohades fueron siempre sospechosos desde el punto de vista de la ortodoxia. Esa figura carismática –como había ocurrido en el caso del Profeta entre los árabes– desempeñó un papel no sólo religioso sino fundamentalmente politico, pues fue indispensable para la construcción de un califato beréber. Pero éste nunca convenció del todo a los andalusíes, a pesar de que muchos andalusíes se adhirieron al movimiento por reflejar éste –al menos parcialmente– ciertas insatisfacciones de tipo doctrinal y religioso[62] y por haber favorecido, durante un tiempo, la especulación racional y filosófica (la actividad y la obra de Averroes no se pueden entender fuera del contexto almohade).[63] Otros muchos andalusíes, sin embargo, mantuvieron sus reservas frente al almohadismo, cuando no una oposición directa.

62. Maribel Fierro, "Spiritual alienation and political activism: the *ghuraba*, in al-Andalus during the sixth/twelfth century", *Arabica* XLVII (2000), pp. 230-260.
63. Véanse las matizaciones de Sarah Stroumsa,"Philosopher-King or Philosopher-Courtier? Theory and Reality in the *falasifa*'s place in Islamic society", Cristina de la Puente (ed.), *Identidades marginales, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, XIII, Madrid: CSIC, 2003, pp. 433-460.

La progresiva pérdida de poder por parte de los almohades, en un proceso iniciado ya bajo los últimos califas y que culmina hacia mediados del s. VII/XIII, fue testigo del regreso de al-Andalus a su tradición malikí, una tradición que para entonces había sido actualizada y transformada. Por esas fechas, los juristas y los ulemas tradicionales andalusíes habían tenido ya que acomodarse a la existencia de otras figuras rivales de autoridad religiosa: los sufíes y los santos, sobre todo bajo la influencia de la obra y la doctrina del gran reformador oriental al-Gazali (m. 505/1111).[64] La vida religiosa de la Granada nazarí no se puede entender sin la presencia de esos sufíes.[65] Ya habían hecho aparición con anterioridad, pero ahora estaban organizados en cofradías que regulaban su sucesión y la gestión y herencia de sus propiedades. El sufismo no se integró sin tensiones en el mundo del saber andalusí, mucho más, por ejemplo, que en el magrebí. De hecho, muchos sufíes andalusíes buscaron en la emigración una salida a una acogida no demasiado favorable ni por parte tanto de los gobernantes ni por parte de ciertos sectores de los ulemas. Esto fue especialmente así durante los siglos VI/XII-VII/XIII: es el caso de Muhyi l-din Ibn 'Arabi (m. 638/1240), tal vez el sufí más influyente en todo el orbe islámico, quien abandonó al-Andalus para no volver y morir en Damasco donde está enterrado.

La herejía en el mundo islámico no ha tenido ni la importancia ni la presencia que sí ha tenido en el mundo cristiano católico a causa de la existencia de una institución jerárquica como la Iglesia encargada de la formulación de la ortodoxia. El islam en su forma sunní asume como consustancial al hecho religioso la existencia de posturas discrepantes tanto en la doctrina como en la práctica y no genera mecanismos institucionales de persecución de la herejía.[66] Ello no quita para que se puedan formular acusaciones de herejía y para que aquellas doctrinas y prácticas definidas como tales sean perseguidas y combatidas. Las medidas –culturales, políticas y también represora– tomadas en época omeya contra la

64. Delfina Serrano, "Why did the scholars of al-Andalus distrust al-Ghazali? Ibn Rushd al-Jadd's *fatwa* on *awliya, Allah", Der Islam* 83 (2006), pp. 137-156 y, en especial, el detallado estudio de Kenneth Garden, *Al-Ghazali's contested Revival: Ihya, 'ulum al-din and its critics in Khorasan and the Maghrib*, Ph. D. Thesis (inédita), University of Chicago, 2005.
65. Maribel Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", *Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F. de Jong y B. Radtke, Leiden: Brill, 1999, pp. 174-206, especialmente pp. 197-205.
66. Alexander Knysh, ",Orthodoxy, and ,Heresy, in Medieval Islam: an essay in reassessment", *The Muslim World* LXXXIII/1 (1993), pp. 48-67; Norman Calder, "The limits of Islamic orthodoxy", en F. Daftary (ed.), *Intellectual traditions in Islam*, Londres: IB Tauris, 2000, pp. 66-86.

penetración del si,ísmo en sus formas más radicales fueron muy eficaces, si bien a partir del s. VI/XII el llamado "si'ísmo aceptable" (*tasayyu, hasan*) –es decir, la veneración por la familia del Profeta– hace acto de presencia en al-Andalus para quedarse, favorecido por el legitimismo genealógico buscado por los califas almohades. Sin entrar ahora en un análisis pormenorizado de qué doctrinas o tendencias sufrieron algún tipo de persecución por ser tachadas de herejías, me limitaré a señalar que la persecución fue tanto más violenta y cruel cuanto mayor o más elevada era la apuesta de legitimidad político-religiosa del gobernante de turno, de manera que los casos más llamativos de condena de herejes los encontramos bajo los califatos del Occidente islámico, ya sea el fatimí, el omeya o el almohade. Bajo el califato omeya, se persiguieron sobre todo las tendencias esotéricas e isma'ilíes (se hizo la vista gorda con el jariyismo, tal y como muestra el texto citado al comienzo de este apartado, ya que los jariyíes fueron los que se opusieron mayor resistencia a los si'íes en el Norte de África); bajo los almohades, según sus fases, a los malikíes o a los filósofos. Los sufíes estuvieron siempre bajo sospecha, como ilustran los casos de Ibn Qasi (m. 546/1151), Ibn al-'Arif (m. 536/1141) e Ibn Barrayan (m. 536/1141 ó 537/1142) en época almorávide y el hecho de que los sufíes de época almohade tendieran a abandonar el Occidente islámico. El carisma de los santos –como el del fundador del movimiento almohade– podía desembocar en la formación de ejércitos y en la conquista del poder político: dicho carisma favoreció la creación de estados en el actual Marruecos, pero por ello mismo fue siempre sospechoso en una tierra como al-Andalus que tenía una fuerte tradición estatal.[67]

4. Al-Andalus y Bagdad: centro y periferia.[68]

> Bagdad, capital del mundo, fuente de toda virtud, patria de quienes, los primeros, han llevado la bandera del saber, del refinamiento en la práctica de las ciencias, de la finura de costumbres, de la sagacidad, de la inteligencia, de la penetración del espíritu, del poderío del pensamiento.[69]

67. Maribel Fierro, "Entre el Magreb y al-Andalus: la autoridad política y religiosa en época almorávide", Flocel Sabaté (ed.), *Balaguer, 1105. Cruïlla de civilitzacions. Reunió Científica. X Curs d'Estiu Comtat d'Urgell celebrat a Balaguer els dies 13, 14 i 15 de juliol de 2005 sota la direcció de Flocel Sabaté i Maribel Pedrol*, Lleida: Pagès editors, 2007, pp. 99-120.
68. Lo que sigue es un resumen de mi contribución a la obra colectiva editada por Salvador Peña, *Iraq y al-Andalus* (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Almería, en prensa) y titulada "Entre Bagdad y Córdoba: centro y periferia en el mundo del saber islámico (ss. III/IX-VI/XII)".
69. Ibn Hazm, *Risala fi fadl al-Andalus,* texto árabe en al-Maqqari, *Nafh al-tib min gusn al-Andalus*

> [Los andalusíes] son como los de Bagdad por su sagacidad, inteligencia, perspicacia, talento, sutileza de ingenio, agudeza de pensamientos, penetración de ideas y por sus buenas costumbres, elegancia y gentileza.[70]

> [Bagdad] la ciudad de la paz, la capital del islam, de noble rango y conspicua virtud, el lugar donde descansan los califas y la morada del conocimiento.[71]

La implantación de la dinastía omeya en al-Andalus trajo consigo una cierta nostalgia por la tierra de sus antepasados, Siria, que se reflejó en ciertas manifestaciones artísticas (especialmente en construcciones) y que tiene una de sus manifestaciones tardías en la petición que una familia damascena hizo al norteafricano al-Maqqari (m. 1041/1631) –descendiente de andalusíes y uno de tantos occidentales emigrados a Oriente– de que les escribiese una obra recordando al-Andalus (la famosa *Nafh al-tib*). Pero el centro del mundo para los andalusíes, aún en época omeya, no era Damasco. Para los andalusíes, como para todo los musulmanes, el centro del mundo estaba en la Ka'ba, en La Meca. Y a La Meca se dirigían en peregrinación desde todas las regiones del orbe islámico, buscando cumplir con uno de los preceptos fundamentales de la religión que contribuía a reafirmar los vínculos universales del islam. En La Meca, además, había maestros de los que aprender y en cuyos círculos de estudios venían a coincidir los andalusíes con los persas, los egipcios con los procedentes de la India, favoreciéndose la circulación de ideas y la uniformidad de doctrinas y creencias, al menos en el nivel normativo.

Los andalusíes se esforzaron por hacer la peregrinación y por realizar el viaje de estudios a Oriente porque, al menos hasta el s. V/XI, fueron muy conscientes de que vivían en una periferia cultural que se nutría de las novedades y las excelencias procedentes de Oriente, especialmente de Bagdad. El sentimiento de inferioridad de al-Andalus con respecto a Iraq y Bagdad en los primeros tiempos y la consiguiente exaltación de ambos tenían que ver, naturalmente, con el proceso de recepción en la Península Ibérica bajo dominio musulmán de las tendencias culturales e intelectuales desarrolladas en el centro del califato 'abbasí, proceso

al-ratib, ed. Ihsan 'Abbas, 8 vols., Beirut, 1968, III, 156-179; trad. Charles Pellat, "Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l,Espagne musulmane", *Al-Andalus* XIX (1954), pp. 53-102.

70. Joaquín Vallvé, *La división territorial en la España musulmana*, Madrid: CSIC, 1986, pp. 84-6.
71. Michael Cooperson, "Baghdad in rhetoric and narrative", *Muqarnas* 13 (1996), pp. 99-113 (la traducción del inglés es mía).

sobre el que tenemos excelentes estudios.[72] Especialmente conocida es la vertiente que tiene que ver con la poesía, en la que se pasó, como en otros campos del saber, de la recepción a la emulación. Ibn Faray de Jaén (m. 366/977) llevó a cabo una compilación de poemas compuestos por andalusíes en la que emulaba una obra oriental y a la que hay que considerar un jalón más dentro de una tradición, comenzada durante el califato de 'Abd al-Rahman III, de composición de obras del mismo género destinadas a combatir la creencia extendida de que con Oriente era imposible competir. El sentimiento de inferioridad de los andalusíes es descrito gráficamente por Ibn Faray al comentar que los andalusíes caían prosternados, como ante un ídolo, "cuando un cuervo graznaba en Siria o una mosca susurraba en el Iraq".[73]

El mismo sentimiento de inferioridad y la creencia en la imposibilidad de alcanzar los niveles de conocimiento existentes en Bagdad se revelan asimismo en anécdotas en las que los ulemas andalusíes, al tratar diversas cuestiones legales, se sienten inseguros respecto a cuál es la solución correcta o más adecuada, y alguien sugiere entonces consultar a los sabios del Oriente abbasí para alcanzar un mayor grado de certidumbre. Fue precisamente en época de 'Abd al-Rahman II (r. 206/822-238/852) cuando al-Andalus se abrió a las tendencias culturales e intelectuales procedentes de Iraq y cuando se instaló en las elites religiosas andalusíes la conciencia clara de que era ineludible, para ellas como para las elites del resto del mundo islámico, estar al tanto y aprender de lo que se cocía en Iraq. Entre otras razones, esas elites lo eran en gran medida por haberse formado en el centro del califato. Gracias a esa formación y al hecho de que las elites resultantes llevaban a la periferia lo que producía el centro, era posible crear y mantener la unidad religiosa y doctrinal del islam frente a las tendencias disgregadoras de las vivencias locales de unas normas que se pretendían universales.

Hasta la época de 'Abd al-Rahman II, los gobernantes omeyas de Córdoba no habían sido favorables a las relaciones entre al-Andalus e Iraq. Esto no es de extrañar teniendo en cuenta lo que habían sufrido los omeyas a manos de los ca-

72. Los estudios clásicos son H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, París, 1953 (1ª ed., París, 1937; traducción castellana Mercedes García-Arenal, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, Madrid, 1983) y M. 'A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, 1968 (se anuncia una reed. por la Editorial Trotta).

73. Elías Terés, "Ibn Faray de Jaén y su *Kitab al-hada'iq*. Las primeras antologías arábigoandaluzas", *Al-Andalus* XI (1946), pp. 131-157, p. 134. Es muy conocida la anécdota sobre la reacción que hubo en Iraq al recibirse el '*Iqd al-farid* de Ibn 'Abd Rabbihi: los andalusíes devolvían a los iraquíes la misma mercancía que estos habían puesto en circulación.

lifas 'abbasíes. Del aislamiento existente entre al-Andalus e Iraq nos dan indicio los itinerarios de los viajeros andalusíes que llevaban a cabo el viaje de estudios (*rihla*) a Oriente. El análisis realizado por Luis Molina muestra claramente que no es hasta el reinado de 'Abd al-Rahman II cuando los andalusíes comienzan a dirigir sus pasos hacia Iraq y, en especial, hacia Bagdad.[74] Se ha llegado a decir que fue precisamente el hecho de que los andalusíes no viajasen a Iraq en esa primera época (segunda mitad del s. II/VIII – comienzos del s. III/IX) lo que explica que la doctrina jurídica hanafí no se implantase en la Península Ibérica, aunque ya he indicado que el factor determinante en hacer inaceptable el hanafismo en al-Andalus fue el hecho de que esa escuela jurídica estuviese asociada a la dinastía 'abbasí y a los aglabíes norteafricanos.

Fue la generación de los cordobeses Ibn Waddah (m. 287/900) y Baqi b. Majlad (m. 276/889) la que estableció un cordón umbilical con Bagdad que se mantendría hasta el s. VI/XII. La formación de estos dos maestros, los más influyentes de su generación y cuyos discípulos estuvieron activos durante el establecimiento del califato omeya en el s. IV/X,[75] incluyó estancias en Bagdad. Se nos han conservado las listas de sus maestros iraquíes y la relación de las nuevas disciplinas que allí aprendieron y que trajeron de vuelta consigo a al-Andalus.[76] Ibn Waddah, descendiente de un cliente de los omeyas, estudió fundamentalmente con maestros sirios, egipcios e ifriquíes, y fue posiblemente en su segundo viaje a Oriente (año 231/845) cuando visitó Iraq y tuvo contacto con los maestros de allí. Sus estudios le sirvieron para darse cuenta de que era necesario adaptar la doctrina malikí si no en el fondo, sí en la forma, a las nuevas tendencias que imponían entonces los tradicionistas (*ahl al-hadit*) y a su regreso a al-Andalus hacia el año 245/859 inició el "aggiornamento" del malikismo andalusí, integrando en él el estudio de la ciencia de la Tradición profética (*hadit*).

En la formación de Baqi b. Majlad (que no tenía ningún vínculo con los omeyas), en cambio, los maestros iraquíes fueron los que tuvieron mayor peso. Y esa

74. Luis Molina, "Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el Ta'rij de Ibn al-Faradi", Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.I., Madrid, 1987, pp. 585-610; Carmen Escribano Ródenas y Juan Martos Quesada, "Los itinerarios de aprendizaje exterior de los intelectuales hispano-musulmanes: estudio estadístico", en S.M.R. Ansari (ed.), Science and Technology in the Islamic world. Proceedings of the XXth International Congress of History of Science (Liège, 20-26 July, 1997), Turnhout, 2002, pp. 43-64.
75. Manuela Marín, "La transmisión del saber en al-Andalus (hasta 300/912)", Al-Qantara VIII (1987), pp. 87-97.
76. Véase al respecto la introducción a Muhammad b. Waddah al-Qurtubi, Kitab al-bida, (Tratado contra las innovaciones), ed. y trad. Mª I. Fierro, Madrid, 1988 y Mª Luisa Ávila, "Nuevos datos sobre la biografía de Baqi b. Majlad", Al-Qantara VI (1985), pp. 321-67.

formación fue la que le sirvió para independizarse del malikismo. Con posturas próximas a las hanbalíes (se dice que fue discípulo del gran tradicionista Ahmad b. Hanbal), Baqi no se adhirió a ninguna escuela, siendo un pensador original que introdujo nuevos saberes en al-Andalus[77] y combatió a quienes propugnaban la doctrina del libre albedrío.[78] El propio Baqi sufrió persecución en Córdoba, acusado por algunos ulemas andalusíes de haber traído consigo de vuelta de su viaje a Oriente saberes y opiniones a las que veían como innovaciones reprobables. Al mismo tiempo, y precisamente por la atracción que esos nuevos saberes ejercían en las nuevas generaciones, Baqi también gozó de influencia y prestigio. Con él, y con otros miembros de su generación que estuvieron en Iraq, se puede decir que se inicia la conciencia de que viajar a las tierras centrales del califato ,abbasí para estudiar allí traía consigo, una vez que se regresaba, la posibilidad de alcanzar un alto rango entre los ulemas de al-Andalus.

No todos los viajeros a Iraq, sin embargo, quedaban convencidos de que lo que allí se cocía fuera un alimento saludable para la comunidad musulmana. Buena prueba de ello es este relato:

> En la segunda mitad del siglo X, visitaba la célebre ciudad de Bagdad el alfaquí de al-Andalus Ibn Sa,di. Abu Bakr al-Abhari, de quien parece que fue discípulo, preguntóle si había visitado las reuniones de los *mutakallimun* [teólogos dogmáticos]. –Dos veces, contestó, he asistido a ellas, pero me guardaré muy bien de volver la tercera –Y ¿por qué pues? –¿Por qué? Figúrate que en la primera reunión que presencié, no sólo había musulmanes de todas las sectas, ortodoxas y heterodoxas, sino también infieles, zoroastras, materialistas, ateos, judíos, cristianos, en una palabra, gente de toda clase de religiones. Cada secta tenía su jefe, encargado de defender las opiniones que profesaba, y cuando uno de éstos entraba en la sala, todo el mundo levantábase respetuosamente, y nadie volvía a sentarse antes de que él hubiese ocupado su lugar. Muy pronto la sala se llenó y uno de los infieles tomó la palabra. –Nos hemos reunido, dijo, para discutir; vosotros, musulmanes, no nos ataquéis con argumento alguno sacado de vuestro libro o fundado en la autoridad de vuestro Profeta, porque nosotros no creemos ni en ese libro ni en vuestro Profeta; atengámonos, pues, todos a pruebas fundadas en la razón humana. Esta condición fue aceptada unánimemente. Por aquí

77. Manuela Marín, "Baqi b. Majlad y la introducción del estudio del 'ilm al-hadit en al-Andalus", Al-Qantara I (1980), pp. 165-208.
78. Fierro, Heterodoxia, pp. 91-2.

> puedes comprender, continuó Ibn Sa'di, si, después de lo que acababa de oir, tendría ganas de volver a aquella asamblea. En distintas ocasiones me han invitado a otras, he asistido y he vuelto a presenciar idéntico escándalo.[79]

Bagdad aparece en este relato (¿tal vez un poco exagerado?) como el gran centro de debate, intercambio e innovación intelectual que fue, una de cuyas manifestaciones más importantes y de influencia más duradera fue el proceso de traducción al árabe del legado de la Antigüedad.[80] Pero lo que Ibn Sa'di describe no era el tipo de estudios que buscaban la mayor parte de los andalusíes. La rentabilización del viaje de estudios, tan costoso en términos económicos como humanos (los viajeros podían pasar años sin ver a sus familias, subsistiendo malamente y sujetos a avatares diversos), dirigía a la mayor parte de los que emprendían dicho viaje hacia las disciplinas que garantizaban la posibilidad de vivir de ellas, siendo la más importante el derecho islámico (*fiqh*) que abría las puertas a distintos oficios y beneficios, tales como la judicatura, la emisión de fetuas, o el ejercicio como notarios y adules (testigos oficiales) en los tribunales.

Los ulemas andalusíes que no habían hecho el viaje de estudios a Oriente, o que no habían estado expuestos a las enseñanzas novedosas de los maestros más destacados de su época o que por alguna razón rechazaban dichas enseñanzas, podían hacer la vida muy difícil a los que regresaban habiendo adoptado una nueva forma de ver las cosas o limitar el impacto de sus enseñanzas. Esto fue lo que les ocurrió a algunos destacados juristas andalusíes formados en Iraq tales como al-Asili (m. 392/1002) y Abu l-Walid al-Bayi (m. 474/1081).

El viaje de estudios a Oriente de los andalusíes, por otro lado, estuvo sujeto a los vaivenes de la situación política tanto interna como externa. Un buen ejemplo es el del sevillano Abu Bakr b. al- 'Arabi (m. 543/1148), uno de los ulemas más influyentes en la primera mitad del s. VI/XII, quien en una de sus obras afirma que la razón de iniciar su viaje fuera de al-Andalus –viaje en el que acompañó a su padre– fue el deseo de hacer la peregrinación y continuar con su formación, aunque parece ser que el principal motivo fueron unas relaciones tirantes entre su familia

79. La traducción es de Miguel Asín Palacios, *Algazel: dogmática, moral y ascética*, Zaragoza, 1901, pp. 116-9. Sobre este asunto, véase ahora Michael Cook, “Ibn Sa'di on truth-blindness”, *Jerusalen Studies in Arabic and Islam*, en prensa.

80. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic translation movenment in Baghdad and early ‘Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Nueva York-Londres, 1998.

(que había estado al servicio de los reyes de taifas de Sevilla, los 'abbadíes) y los nuevos gobernantes de al-Andalus, los almorávides. En varias de sus obras, Abu Bakr b. al- 'Arabi da noticias que permiten reconstruir su itinerario durante el viaje. Entre los muchos lugares que visitó, destacan Jerusalén y Bagdad, donde se encontró y estudió con el ulema más famoso de la época por su renovación de las ciencias religiosas, el ya mencionado al-Gazali. Bagdad, con sus *madrasas* –instituciones de enseñanza– recientemente fundadas había atraído maestros de todas las regiones del mundo islámico inmersos en un proceso de renovación del pensamiento islámico (lo que algunos han llamado el "renacimiento sunní")[81] necesario por el desafío que habían representado en el siglo anterior las doctrinas carismáticas y esotéricas de los isma'ilíes, por el floreciente sufismo y por las doctrinas racionalistas de filósofos y mu'tazilíes. Aprovecharon los dos Banu l-'Arabi (el padre, Abu Muhammad, y el hijo, Abu Bakr) para solicitar a al-Gazali un escrito en favor del emir almorávide Yusuf b. Tasufin, complementado dos años más tarde por una carta oficial del califa 'abbasí en la que éste le confirmaba en su gobierno y aprobaba los títulos soberanos por él adoptados.[82] Poco después iniciaron el regreso a al-Andalus, si bien el padre falleció en Alejandría en el año 493/1099. Llegado a Marrakech, entregó Abu Bakr b. al- 'Arabi el decreto de investidura 'abbasí a Yusuf b. Tasufin, así como las cartas con recomendaciones para el emir almorávide escritas por al-Gazali y al-Turtusi (este ulema andalusí, establecido en Alejandría, atraía a sus clases a los andalusíes que pasaban por la ciudad), cartas en las que sus autores alababan al emir por su acción de gobierno encaminada a luchar contra los cristianos y a reformar la sociedad magrebí y andalusí. De esta manera, Abu Bakr b. al- 'Arabi pudo congraciarse con los nuevos gobernantes de al-Andalus. Tras regresar a Sevilla, el prestigio de Abu Bakr b. al- 'Arabi llegó a ser inmenso, y él mismo habría dicho de sí mismo que "ninguno de los que han hecho la *rihla* ha traído tanta ciencia como yo, con la excepción de Abu l-Walid al-Bayi". Se dedicó a la enseñanza, al tiempo que actuaba como alfaquí consultor. Fue también nombrado cadí, dándose a conocer por la dureza de sus sentencias, así como por su empeño en aplicar la doctrina jurídica que consideraba correcta y que no coincidía a menudo con la que se llevaba aplicando tradicionalmente en al-Andalus. Esto, naturalmente, despertó oposición tanto entre los ulemas como entre el pueblo y Abu Bakr b. al- 'Arabi acabó teniendo que

81. George Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionniste au XIe siècle*, Damasco, 1963.
82. María Jesús Viguera, "Las cartas de al-Gazali y al-Turtusi al soberano almorávid Yusuf b. Tasufin", *Al-Andalus* XLII (1977), pp. 341-74, pp. 357, 360-1.

abandonar la judicatura. Se dedicó entonces plenamente a la enseñanza, llegando a tener un número elevadísimo de discípulos, que serán los ulemas que asistirán a la revolución almohade, tan coincidente en algunos aspectos con parte de los planteamientos de Abu Bakr b. al- 'Arabi.[83] No por casualidad del fundador del movimiento almohade, el Mahdi Ibn Tumart, se dice que también había estudiado en Oriente con al-Gazali y con al-Turtusi. Abu Bakr b. al- 'Arabi llegó a ver el triunfo del movimiento almohade. Junto con un grupo de notables de Sevilla, se dirigió a Marrakech para presentarse ante el califa almohade 'Abd al-Mu'min (r. 524/1130-558/1163), falleciendo durante el viaje de regreso en circunstancias oscuras. Su tumba en Fez ha sido y es objeto de culto. La obra de Abu Bakr b. al-'Arabi es ingente, centrándose en varias disciplinas: Corán, Tradición del Profeta, ascetismo, pero sobre todo derecho y teología.

Tanto al-Asili como Abu Bakr b. al- 'Arabi, tras su regreso del viaje a Oriente, mostraron gran desdén hacia sus colegas andalusíes, a quienes consideraba inferiores en su saber y errados tanto en sus prácticas como en sus creencias. El sentimiento de superioridad, de desdén y de impaciencia hacia sus conciudadanos que se advierte en al-Asili y en Abu Bakr b. al- 'Arabi, su disposición a romper con la forma tradicional de hacer las cosas, a imponer reformas radicales, son todas ellas características que, al margen de rasgos de su personalidad, hay que achacar a su formación fuera de al-Andalus y al "contagio" de las formas de hacer y de pensar con las que habían entrado en contacto fuera de al-Andalus y, fundamentalmente, en Bagdad. Aunque su influencia en el mundo del saber andalusí esté fuera de toda duda, fueran sin embargo aquellos ulemas andalusíes que no habían hecho la *rihla* (pero que conocían las nuevas tendencias surgidas fuera de al-Andalus) los que al final lograron hacer más digeribles esas nuevas tendencias. Me refiero a ulemas como Abu 'Umar b. 'Abd al-Barr (m. 463/1071), Ibn al-Sid al-Batalyawsi (m. 521/1127) e Ibn Rusd al-Yadd (m. 520/1126), los cuales, además, no tuvieron que sufrir los recelos ni el odio que los formados en Oriente a menudo despertaban a su regreso. Otro ulema extraordinariamente influyente en al-Andalus que tampoco hizo la *rihla* fue Ibn Hazm. Estos ulemas que acabo de mencionar que nunca salieron de al-Andalus tuvieron un impacto fundamentalmente local, con escasa repercusión fuera del Occidente islámico. La excepción es Abu 'Umar b. 'Abd al-Barr, autor de "best´-sellers" que se difundieron por todo el mundo islámico y de hecho prácticamente casi todas las bibliotecas en las que

83. Maribel Fierro, "Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades", P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols., Madrid: CSIC, 2005, pp. 895-935.

se conservan manuscritos de época premoderna incluyen alguna obra suya, como su diccionario biográfico de los Compañeros del Profeta.

Unido como solía estar el viaje de estudios a la peregrinación a La Meca, hubo quien, en momentos de presión militar por parte de los cristianos, consideró que el deber de la peregrinación debía ser postergado en favor del deber de la guerra santa (*yihad*) .[84] En esta medida, formulada en el s. VI/XII, puede leerse también un intento por parte de las dinastías beréberes por lograr una independencia cultural y religiosa con respecto a Oriente. Por otro lado, fueron precisamente ulemas formados en época almohade y emigrados por distintas razones a Oriente los que dejaron una huella más profunda en el devenir de la civilización islámica. El gran esfuerzo pedagógico fomentado por los almohades, al que ya he hecho referencia, favoreció que se compusieran obras versificadas de carácter mnemotécnico destinadas a facilitar el aprendizaje de determinadas disciplinas (lecturas coránicas, ciencia del hadit, gramática y otras muchas). Los ulemas del Occidente islámico destacaron especialmente en este arte de versificación pedagógica y muchos de los que acabaron emigrando a Oriente (ya fuese por la presión cristiana, ya fuese por huir de los almohades) lograron hacerse un hueco entre los ulemas de las ciudades en las que se establecieron precisamente gracias a esas composiciones suyas, presentes algunas de ellas en casi todas las bibliotecas del mundo islámico. Fue, pues, gracias sobre todo a la época de los reyes de taifas con su rivalidad por destacar en determinados ámbitos del saber y con el consiguiente mecenazgo, y gracias a los almohades por su afán pedagógico cuando al-Andalus dejó de estar en la periferia y, aunque nunca se convirtió en un gran foco de atracción de ulemas procedentes de otras regiones del mundo islámico,[85] muchas de las obras compuestas por andalusíes entraron a formar parte del canon literario y religioso de la comunidad musulmana universal.

5. Al-Andalus y la otra orilla: identidad y cambio.

> [El califa] al-Hakam, a comienzos de su reinado, [siguió la política de su padre con respecto a los beréberes, a los que odiaba y tenía a raya], llegando incluso a probihir severamente a sus pajes, tropas mercenarias y ejércitos regulares que imitaran a los beréberes, se les asemejaran en nada o empleasen en sus vestidos y monturas cosa alguna del atuendo de éstos.

84. Véase el artículo de Dominique Urvoy citado en la nota 7.
85. Falta por hacer un estudio monográfico de los ulemas extranjeros que se dirigieron a al-Andalus en busca del saber.

> Llegó al extremo de que, cierto día.... como se fijase en que uno de sus pajes iba montado a caballo en una silla de factura ultramarina –con los lados del asiento muy finos y los borrenes delantero y trasero muy cortos, tal como no se había visto otra–, lo reprendió violentamente, desviándose de él, y, sin poder reprimirse, habló en voz baja con su hayib Ya'far al-Siqlabi, que iba a su lado, echándole en cara su descuido por no haber cambiado dicha silla, y ordenándole que, apenas echara a pie a tierra, castigara duramente al siervo en cuestión e hiciera quemar la silla..., delante de todos los presentes, para hacer pública su indignación; todo lo cual se cumplió al instante. La violencia de su reprobación produjo una extrañeza, y todos los que presenciaron la escena se abstuvieron en lo sucesivo de emplear sillas como aquélla, aunque a la mayoría de ellos les gustó sobremanera.[86]

> Si no existiera al-Andalus, no se hablaría siquiera de Berbería, ni se le reconocería mérito alguno... ensalzar a Berbería sobre al-Andalus es querer ensalzar la izquierda sobre la derecha y decir que la noche es más clara que el dí... No pierdas la vergüenza, ¡oh, tú que intentas gorjear con sollozos, peinarte sin pelo y enamorar a las mujeres honestas con canas teñidas!... ¿Se ha apoderado el prejuicio patriótico de tu corazón, hasta el punto de cegar las luces de tus ojos y de tu entendimiento?”[87]

El rechazo cultural de lo “beréber” –representando al “otro” del que se diferenciaban los andalusíes– queda de manifiesto en ese texto del s. IV/X tan llamativo sobre la quema pública de una silla de montar característica de las tropas beréberes recién llegadas de la otra orilla del Estrecho. Tropas a las que, sin embargo, los gobernantes andalusíes recurrirán cada vez con más frecuencia, prefiriéndolas antes que armar a sus súbditos. Al final de su reinado, el propio al-Hakam II dio entrada en su ejército a varios grupos beréberes, entre ellos los Banu Birzal a pesar de sus creencias heréticas (eran jariyíes):

> Todos ellos eran beréberes, los mismos que tanto tiempo había odiado y dado de lado el poder público. Ahora, en cambio, Dios les concedió que la suprema autoridad los acogiera, encontrara bellos sus atavíos y estimara en

86. García Gómez, *El califato de Córdoba en el “Muqtabis” de Ibn Hayyan. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II*, p. 229. El mismo pasaje aparece en *idem, Andalucía contra Berbería. Reedición de traducciones de Ben Hayyan, Saqundi y Ben al-Jatib*, Barcelona, 1976, pp. 34-5.
87. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, pp. 74-5.

sumo grado la ligereza de sus monturas y la agilidad de sus evoluciones, mostrando el califa en más de una ocasión su agrado y complacencia en ver el alarde de sus jinetes beréberes.[88]

Aunque muchos se maravillaban de la rapidez con que había cambiado de opinión respecto a los beréberes, la razón era clara: su necesidad de buenos, pero –sobre todo– leales soldados. Esta ambivalencia entre el rechazo y la necesidad de los vecinos de la otra orilla del Estrecho se manifiesta también claramente en otros textos, como la *Maqama barbariyya* de al-Astarkuwi (m. 538/1143), autor que vivió a caballo entre los ss. V/XI-VI/XII.[89] La aparente ambigüedad de ese texto respecto al sentimiento andalusí hacia los beréberes se entiende mejor si se inscribe precisamente en ese contexto de ambivalencia. En la *maqama* de al-Astarkuwi, los beréberes son calificados de "bestias, hienas, acémilas, serpientes, indóciles y primitivos", en la traducción de I. Ferrando, quien ve en el texto un ataque andalusí contra los beréberes. Pero yo me inclino más por la aproximación de J. T. Monroe, quien ve en el texto también el reconocimiento por parte de los andalusíes de la necesidad que tienen de los beréberes. Estos son seres primitivos sí, gentes privadas de conocimiento y de la capacidad de discernimiento de los árabes, también,[90] pero son los únicos que conservan virtudes como la hospitalidad y la fidelidad. Localizados en la otra orilla del Estrecho de Gibraltar y caracterizados por el gran número que hay de ellos, su disposición a acoger a extranjeros (sobre todo si estos se presentan como árabes, ya sean de Mudar o de Yemen) y a alzarlos por encima de ellos guardándoles fidelidad (aunque los extranjeros acaben estafándoles y aprovechándose de ellos)[91] los transforma en una fuerza con la que hay que contar para defender al-Andalus, tierra caracterizada por "su esplendor, fastos y prosperidad", anhelada con tanto ardor que uno de los protagonistas de la *maqama* afirma que "estaría dispuesto a dar por ello

88. García Gómez, *El califato de Córdoba en el "Muqtabis" de Ibn Hayyan*, p. 231.
89. Ignacio Ferrando, "La *Maqama barbariyya* de al-Saraqusti", *Anaquel de Estudios Árabes* II (1991), pp. 119-129 y James T. Monroe, "Al-Saraqusti, Ibn al-Astarkuwi: Andalusi lexicographer, poet, and author of *al-Maqamat al-luzumiya*", *Journal of Arabic Literature* XXVIII (1997), pp. 1-37.
90. Los dos protagonistas de la *maqama* son árabes. Uno de ellos, al-Sa,ib b. Tammam, llega a Tánger, donde dice hallarse entre "gentes cual bestias o avestruces, personas como fieras salvajes o hienas. Ni comprendía su habla ni su discernimiento corría parejo al mío. Era diferente a ellos en mi forma de vestir y de expresarme, y no me faltó su repulsa ni su rechazo" (trad. I. Ferrando).
91. Es lo que hace el otro protagonista árabe de la *maqama*, Abu Habib.

lo más preciado y añejo”. La alianza con los beréberes, reproche que ese mismo protagonista le hace al otro, es perfectamente justificable cuando va en ello la supervivencia de al-Andalus.

El rechazo no iba en sentido único. Los beréberes también se sentían diferentes de los andalusíes y podían desarrollar hostilidad hacia ellos (aunque es preciso señalar que disponemos de más textos que describen la mirada de los andalusíes que la de los beréberes). Veamos un ejemplo. Los Sanhaya ziríes habían entrado en la Península Ibérica en la segunda mitad del s. IV/X y lograron establecerse como gobernantes independientes durante la época de taifas en Granada. Una parte de ellos, sin embargo, a pesar de su poderío militar y su fortuna política, acabará abandonando al-Andalus, siendo la razón del regreso a su lugar de origen su poca adaptación a la sociedad de acogida y su recelo frente a la hostilidad de la que dicha sociedad hacía gala frente a ellos:

> [Zawi decide volver a Ifriqiya haciéndose las siguientes reflexiones al ver] cómo se coaligaban los andalusíes contra los suyos y de qué manera los odiaban... “Sé y estoy cierto que tal será siempre su norma de conducta, y que, si por esta vez los hemos vencido al primer empujón, no por eso han de estar seguras en ningún momento nuestras personas ni nuestras casas. Muere uno de ellos, pero hay tras él otros mil, sin contar que tienen de su lado la simpatía de los vasallos, que son de su misma casta (....). En consecuencia, aumentará su fortaleza tanto como decrecerá la nuestra, ya que nosotros no podremos nunca reemplazar a cualquiera de los nuestros que perdamos”.[92]

En estas palabras subyace el temor a quedar disueltos en la mayoría andalusí tanto en términos de poderío militar como en términos culturales. Pero sobre todo subyace el recuerdo de la violencia y la crueldad con las que los andalusíes se ensañaron con los beréberes durante el periodo de disolución del califato, en la llamada por algunas fuentes *fitna barbariyya*.[93]

Emilio García Gómez, que a es quien debemos estudios pioneros sobre la oposición entre andalusíes y beréberes, consideraba que dicha oposición había

92. 'Abd Allah al-Ziri, *al-Tibyan 'an a-haditha al-ka'ina bi-dawlat Bani Ziri fi Gharnata*, ed. E. Lévi-Provençal, El Cairo 1955; trad. española E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona: las “Memorias” de 'Abd Allah, último rey Zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, Madrid 1981, p. 90.
93. Peter Scales, *The fall of the caliphate of Córdoba. Berbers and Andalusis in conflict,* Leiden: Brill, 1994.

sido permanente y continua a lo largo de la historia de al-Andalus, encontrando confirmación en el hecho de que Ibn al-Jatib diagnosticara ese odio como *nafra tabi'iyya*, o sea repulsión natural o instintiva.[94] Naturalmente, una vez más, la realidad fue más compleja.

Por un lado, la identidad andalusí de época omeya –a pesar de presentarse como árabe– fue forjada también por los beréberes que habían participado en la conquista de la Península, a los que podemos llamar "viejos beréberes" frente a los nuevos llegados a partir de la segunda mitad del s. IV/X, cuya asimilación se vio dificultada tanto por la sociedad de acogida como por su propio interés en mantener su identidad. Una de las figuras cruciales en la formación de la sociedad andalusí, Yahyà b. Yahyà –un jurista que tuvo un papel central en la difusión de la doctrina malikí en al-Andalus en el s. III/IX–, era beréber y en algunas de las soluciones legales por él propuestas que pasaron a formar parte de la doctrina malikí andalusí se puede ver la influencia del derecho consuetudinario beréber.[95] El origen étnico de Yahyà b. Yahyà, que al-Saqundi no considera necesario precisar al citarlo entre las glorias de la cultura andalusí,[96] es, en cambio, puesto de relieve en los *Mafajir al-barbar*,[97] por ser ésta precisamente una obra dedicada a ensalzar las excelencias y los méritos de los beréberes.

Por otro lado, los *Mafajir al-barbar* se componen precisamente después de que los beréberes hubiesen logrado fundar dos estados tan poderosos como lo fueron en su momento el omeya o el fatimí. Pero mientras los omeyas y los fatimíes pudieron fundar su legitimidad en el pasado islámico, los beréberes almorávides y almohades no se atrevieron a –o no pudieron– dar el paso de legitimarse en tanto que beréberes. Tanto los emires almorávides como los califas almohades acabaron dotándose de genealogías árabes, genealogías que no convencieron a quienes no querían dejarse convencer ni a quienes, por su formación, sabían que en términos normativos esas genealogías eran inaceptables. En el caso de los almohades

94. *Andalucía contra Berbería*, p. 10.
95. Maribel Fierro, "El alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà, el inteligente de al-Andalus", Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. VIII, ed. M.L. Avila y M. Marín, Granada / Madrid, 1997, pp. 269-344.
96. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, p. 83. Al-Saqundí naturalmente no ataca a los almohades, a los que servía, ya que tendría haber que puesto en duda su genealogía árabe. Ataca sí a los almorávides (a quienes los almohades mismos habían demonizado): estos arrebatan el poder a los árabes de al-Andalus (de ahí el elogio que hace de los omeyas, de Almanzor y de los reyes de taifas, especialmente de los abbadíes), cuyos logros eran muy superiores en términos culturales y religiosos.
97. M. Ya'là (ed.), *Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico*, Madrid: CSIC, 1996.

–que fueron los gobernantes beréberes que hicieron una apuesta más arriesgada al buscar legitimarse en tanto que califas– se dice que una de las razones de la desgracia de Averroes fue que afirmó haber visto a cierto personaje "junto al rey de los beréberes" en vez de "en presencia del Príncipe de los Creyentes".[98] Es ésta una acusación interesante, porque Averroes colaboró estrechamente –como muchos otros andalusíes– con los almohades en su proyecto cultural y político, y aun así, en tanto que andalusí, se le consideraba capaz de haber hecho una afirmación semejante. Ibn Jaldun, en cambio, se mostró dispuesto a conceder a la genealogía árabe de los califas almohades el beneficio de la duda.[99] Pero la duda permanecía y con ella un déficit permanente de ilegitimidad. Cuando al-Saqundi, en una sesión celebrada ante el califa almohade al-Mansur, afirmó que "Si no existiera al-Andalus, no se hablaría siquiera de Berbería, ni se le reconocería mérito alguno...", uno de los presentes, beréber, replicó: "El imperio y el mérito no proceden sino de nosotros...". Pero para poder fundamentar su poder en un contexto islámico, los gobernantes beréberes necesitaban dejar de serlo, pues los beréberes en tanto que tales no gozaban del derecho a gobernar más que como delegados –aunque fuera en teoría– de otros. Además, la literatura islámica estaba llena de estereotipos negativos de los beréberes, forjados desde la época de la expansión militar arabo-musulmana por tierras norteafricanas,[100] mala prensa que fue a la par de su feroz resistencia contra los invasores árabes.

Las dinastías beréberes no lograron dar una respuesta satisfactoria a su déficit de legitimidad islámica, pero sí lograron dar cabida en al-Andalus a nuevas figuras de autoridad que representaban alternativas a las desarrolladas en época omeya.[101] Me refiero a la autoridad carismática, basada en la pretensión de un acceso directo a la divinidad –legitimado por la adopción de una genealogía profética–, un tipo de autoridad que facilitaba la eliminación o sometimiento de las elites de ulemas existentes y su sustitución por otras nuevas o distintas. No considero casual que los sufíes de la primera mitad del s. VI/XII, Ibn Barrayan e Ibn al-'Arif, fuesen los dos de origen norteafricano, ni que el tipo de autoridad religiosa carismática (con sus implicaciones políticas) que representaban encontrase eco en el sufí de origen muladí Ibn Qasi. Aun así, ese modelo carismático nunca llegó

98. Émile Fricaud, «Le problème de la disgràce», A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard (eds.), Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle), pp. 155-190.
99. Constant Hamès, "Le pouvoir dynastique almohade entre parenté berbère, arabe et islamique», Cressier, Fierro y Molina (eds.), Los almohades: poblemas y perspectivas, pp. 425-450.
100. Helena de Felipe prepara en la actualidad un estudio sobre el tema.

a cuajar del todo (ya he hablado antes de la expulsión o emigración de los sufíes más destacados del territorio andalusí): la transformación paulatina de la identidad política andalusí en un sentido que se aproximaba más al norteafricano se advierte en la dinastía nazarí, con sus intentos por legitimarse a través del sufismo, aunque se mantuvo la ilusión – véanse las supuestas genealogías de muchos de los ulemas de esa época–[102] de unas raíces directas con el pasado omeya.

Aunque creo que es ésta una cuestión que requiere de mayor profundización, la arabización y “orientalización” que se produjo durante la época omeya singularizó a al-Andalus frente a la región del mundo islámico que tenía más próxima, el Magreb. La tardía islamización y arabización de éste y su identidad étnica beréber contribuyeron a que al-Ándalus se sintiese aún más insular. La disyuntiva entre ser porquero en Castilla y camellero en África que se planteó el rey al-Mu'tamid de Sevilla en el s. V/XI no debe ser vista como una mera expresión afortunada para describir la situación de los reyes de taifas, sino como un desafío real a la preservación de la identidad andalusí forjada en época omeya.

6. Al-Andalus, una isla rodeada por el mar y por los cristianos (*rum*): el Dayyal y el sentimiento de precariedad

> Se llama isla de al-Andalus porque el mar la rodea por todos sus lados excepto por la zona donde se hallan los cristianos, al norte, por lo que sus habitantes están entre los cristianos y el mar. El Profeta dio la buena nueva de que el Islam aparecería allí y se mantendría hasta que llegase la Hora, a pesar del aumento del número de los enemigos y de que el país de éstos duplica varias veces el de los musulmanes.
>
> Es cierto lo que se dice, remontándose hasta el Profeta, de que es una frontera que recibe ayuda divina, pues al-Andalus nunca ha estado en peligro sin que Dios le diese consuelo o escapatoria, ni se ha hallado en apuro o aprieto sin que Él lo librara de ello con Su gracia.[103]

101. Fierro, “Entre el Magreb y al-Andalus”.
102. Aunque en su momento acepté su veracidad, la supuesta genealogía del ulema de época nazarí Ibn al-Zubayr (m. 708/1308) que le vincula con una familia destacada de época omeya, me parece ahora una construcción: véase Maribel Fierro, “Los Banu 'Asim al-Taqafi, antepasados de Ibn al-Zubayr”, *Al-Qantara* VII (1986), pp. 53-84.
103. *Dikr bilad al-Andalus*, I, 15-16/26-7.

En este tipo de tradiciones que podríamos llamar "optimistas", la permanencia del islam en la Península Ibérica hasta el final de los tiempos queda también asegurada por el hecho de que al-Andalus está destinada a jugar un papel decisivo en el devenir escatológico: será el lugar desde donde se conquistará Constantinopla y el lugar donde los musulmanes seguirán combatiendo por la Verdad hasta el final de los tiempos, cuando harán frente al Anticristo (Dayyal) .[104]

> Cuando acabe el turno (*dawla*) de los Banu Umayya y (a al-Andalus) lo gobierne (en su lugar) un *mawlà* o un bereber, durante su turno (*dawla*) (= el turno del *mawlà* o bereber) acaecerá la congregación (? *al-damma*). Y cuando haya otro turno (*dawla*) de los Banu Umayya tendrá lugar la de Carmona (?). Después Córdoba será destruida de modo que sólo morarán en ella los cuervos y el poder (*mulk*) se trasladará a Sevilla; el califato de los descendientes de al-'Abbas desaparecerá y pasará a los hijos de Abu Talib (donde permanecerá) hasta que aparezca el Dayyal y entre (en al-Andalus) el inmigrante (*dajil*) de (la tribu de) Qurays, de los descendientes de Fatima. Entonces los habitantes de al-Andalus le entregarán el poder (*al-amr*); en tiempos de este Fatimi se conquistará Constantinopla y por él serán muertos los cristianos de Córdoba y su región, de modo que no quedará ningún cristiano y el cautiverio se abatirá sobre sus hijos hasta el punto que se podrá cambiar una esclava *(jadim*) por unas espuelas y un (esclavo) imberbe por una fusta.[105]

Esta tradición fue recogida por Ibn Habib (m. 238/854), cuya obra es la más antigua de un autor andalusí que se haya conservado. Pertenece en concreto a su Ta'rij, donde dio cabida conscientemente a material escatológico, material que no parece haber sido fabricado en al-Andalus, sino fundamentalmente en Egipto. Otra tradición escatológica, transmitida por un partidario de 'Abd al-Rahman I, afirma que el reino de los omeyas habría de permanecer hasta la aparición del Dayyal.[106]

Hemos visto en el primer apartado que junto a las tradiciones "optimistas" las había que pintaban un futuro más pesimista. En esas tradiciones, al-Andalus aparece como la última tierra en la que se propagó la religión musulmana (lo cual

104. *Dikr bilad al-Andalus*, I, 16/27.
105. 'Abd al-Malik b. Habib, *Kitab al-ta'rij (La Historia)*, ed. y estudio Jorge Aguadé, Madrid: CSIC /ICMA, 1991, nº 452/trad. Aguadé, pp. 89-90.
106. Manuela Marín, "'*Ilm al-nugum* e '*ilm al-hidtan en al-Andalus*", *XII Congreso de la U.E.A.I.*, Madrid, 1986, pp. 509-35, p. 521.

naturalmente no es cierto desde el punto de vista histórico), pero también como la primera tierra de la que desaparecerá. Hemos visto también como el impulso expansivo inicial de los imperios almorávide y almohade con su ideología de yihad no llegó a consolidarse y la primera mitad del s. VIII/XIII fue testigo de la dramática reducción del ámbito del islam en la Península Ibérica. Fue tal vez entonces cuando esas transmisiones del Profeta de contenido "pesimista" alcanzaron mayor difusión: ¿no vaticinaban acaso que al-Andalus sería el primer lugar del que desaparecería la religión musulmana? ¿y no se estaba acaso cumpliendo el vaticinio?

Se dice que el califa omeya de Damasco 'Umar b. 'Abd al- 'Aziz (r. 99/717-101/720) pretendió que los musulmanes abandonasen la Península Ibérica, preocupado por sus posibilidades de supervivencia en un territorio que les era hostil.[107] El ulema oriental Nu'aym b. Hammad (m. 228/842), autor de un tratado escatológico, incluye en su Kitab al-fitan una tradición en la que se predice un avance cristiano en la península, la imposibilidad de hacerle frente por parte de los musulmanes y la huída de éstos de al-Andalus hacia Ifriqiya (actual Túnez).[108] Si no pudiésemos datar la circulación de esa tradición en Egipto en época de Ibn Hammad (s. II/VIII), podríamos caer en la tentación de ver en ella una predicción *post eventum*, que tendría sentido cuando el control musulmán sobre el territorio peninsular empezó a quebrarse, con fechas señaladas como la caída de Toledo en 478/1085 y especialmente la pérdida de las grandes ciudades en el sur durante la primera mitad del s. VII/XIII, cuando se intensificó la emigración andalusí al Norte de Africa y hacia otros territorios del Islam. Esa tradición sobre la pérdida de al-Andalus no sólo circuló en Egipto en el s. II/VIII. Nu'aym b. Hammad fue maestro del cordobés Ibn Waddah (m. 287/900), quien debió introducir esa tradición en al-Andalus. El andalusí Abu 'Amr al-Dani (m. 444/1053) cita esa misma tradición, la cual seguía en circulación en época nazarí, cuando la recoge al-Fajjar (m. 713/1313). Lo que estos textos expresan es lo que he denominado en estudios anteriores un "sentimiento de precariedad"[109] de la presencia musulmana en la

107. al-Wansarisi, *al-Mi'yar al-mu'rib wa-l-yami, al-mugrib 'an fatawi ahl Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, 13 vols., Rabat, 1401/1981, II, p. 140.

108. Maribel Fierro y Saadia Faghia, "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus", *Sharq al-Andalus* VII (1990), pp. 99-111, número 16.

109. Utilicé esta expresión por primera vez en mi artículo "Mahdisme et eschatologie dans al-Andalus", A. Kaddouri, *Mahdisme. Crise et changement dans l,histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat du 11 au 14 Février 1993*, Rabat, 1994, pp. 47-69 ; actualización en español «Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en al-Andalus», *Milenarismos y milenaristas en la Europa*

Península Ibérica, sentimiento que resuena en muchos escritos andalusíes de época posterior, cuando las circunstancias políticas y militares parecían dar la razón a la predicción. Ese "sentimiento de precariedad" de la presencia musulmana en la Península –es decir, la idea de que dicha presencia está abocada a terminar tarde o temprano por los peligros (es decir, los cristianos) que amenazan allí a los musulmanes– se refleja en varias fuentes mediante la metáfora de la isla. Al-Andalus es una isla (*yazira*) porque está situada entre el mar y la tierra de los cristianos, separada, por tanto, o cercenada de las gentes de su propia religión (i.e., de los musulmanes).[110]

El "sentimiento de precariedad" debe vincularse a una serie de cuestiones que se convirtieron en cruciales cuando un número creciente de musulmanes andalusíes se vieron obligados a hacer frente a la posibilidad y la realidad de tener que vivir bajo dominio cristiano: ¿cómo sobrevivir en tanto que musulmanes? ¿qué grado de aculturación era aceptable para no perder la identidad religiosa? ¿podía separarse ésta de la cultural? Los numerosos especialistas que investigan en estudios mudéjares y moriscos han delineado la variedad de opciones, vivencias y adaptaciones que tuvo lugar en el islam peninsular. De todas ellas –y para terminar esta panorámica dedicada a una cosmovisión centrada en la religión y la cultura– me interesa señalar que una de esas opciones fue la de separar lengua, cultura y etnia de la religión (opción ésta que también se dio entre algunos judíos conversos). Fue el caso de Miguel de Luna, recientemente estudiado por mis colegas Fernando Rodríguez Mediano y Mercedes García-Arenal, cuya obra y posible intervención en la falsificación de los plomos del Sacromonte tuvieron como principal objetivo el intento por hacer viable en el nuevo contexto peninsular una identidad que pudiese ser definida como "cristiana y arábiga",[111] combinación ésta que –en otro contexto– ya había intentado Ramon Llull cuando se definió como "Christianus Arabicus".[112]

Medieval. IX Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 3 al 7 de agosto de 1998), Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp. 159-175. Me baso en este estudio para gran parte de lo recogido en este apartado.

110. Abu Muhammad al-Rusati (m. 542/1147) e Ibn al-Jarrat al-Isbili (m. 581/1186), *Al-Andalus en el "Kitab iqtibas al-anwar" y en el "Ijtisar Iqtibas al-anwar"*, ed. E. Molina y J. Bosch Vilá, Madrid, 1990, p. 134: *fa-yazirat al-Andalus qila la-ha yazira li-anna-ha bayna l-bahr wa-bilad al-nasarà fa-hiya munqati'a 'an ahl millati-ha*.

111. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, "Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada", *Chronica Nova* 32 (2006), pp. 187-231.

112. Dominique Urvoy, *"L,idée de Christianus Arabicus», Al-Qantara*. XV (1994), pp. 497-507.

Al-Andalus, espacio compartido*



Montserrat Abumalham
Universidad Complutense de Madrid
España

Cuando miramos al pasado, con frecuencia, proyectamos sobre él nuestra visión de presente o bien consideramos los tiempos lejanos como algo que ninguna conexión tiene con nuestra realidad actual. Ambas formas de mirar al pasado suelen ofrecer visiones distorsionadas y, en muchas ocasiones, injustas con la realidad que existió en otro tiempo.

Al conmemorar la conquista de Al-Andalus, la implantación de la cultura árabe y de la religión musulmana en suelo peninsular, podemos cometer algunas de esas distorsiones. Es frecuente que se separe en los libros de Historia y en los tratados de Literatura aquello que atañe a pequeñas comunidades que no formaron parte, al parecer, del desarrollo general de la islamización. Tampoco es inusual que en aras de una especialización se separen los logros de diversas comunidades que convivieron en el marco de esa nueva cultura árabe, que tantos frutos dio en suelo andalusí. En casos extremos y señalados, o bien se peca de magnificar la convivencia de diferentes comunidades o bien se prima la acción de una sobre las demás, sus conquistas y reconquistas. Cada una de estas lecturas parciales, en muchos casos, procede de diversas intenciones; encontrar en el pasado ejemplos de tolerancia y convivencia que hoy en día parecen necesarios, o bien, justificar el rechazo a los diferentes argumentando con los desastres del pasado.

* Artículo inédito.

En estas páginas, intentaremos echar la vista atrás contemplando a los judíos de Al-Andalus, como una de esas comunidades minoritarias y diferentes que, no obstante, se arabizaron, sobre todo en sus capas cultas, hasta tal punto que compitieron al más alto nivel con los creadores de la cultura a la que se asimilaron.

Los andalusíes de religión musulmana o cristiana, ignoraron a estos judíos y ellos mismos negaron en buena medida su pertenencia a la cultura general, buscando todos ellos más la diferencia que la semejanza. Pero los hechos son tozudos y el nivel cultural de los judíos andalusíes nunca hubiera llegado tan alto como para ser denominado 'la edad de oro de la poesía hebrea', si no hubiera sido por el contacto con la cultura aportada por los árabes musulmanes, y desarrollada en este territorio occidental del imperio del Islam.

Por otra parte, el estudio de la historia de la lengua árabe, sometida al imperativo del árabe clásico representado por el Corán, no hubiera sido nunca posible, si en su empleo de la lengua árabe los judíos no hubieran dejado constancia de ese neo-árabe que arranca ya en época medieval y que tiene su continuidad y vida en los múltiples dialectos hoy en uso.

Los estudios de gramática, retórica y poética iniciados en oriente, en las escuelas de Basora, Kufa y Bagdad, con personalidades tan prominentes como al-Jalil ibn Ahmad o Sibawayhi, continuados ya en su vertiente casi pedagógica por gramáticos como ibn Yinni, coetáneo del más inmenso de los poetas árabes, al-Mutanabbi, consiguieron no sólo ordenar el inmenso caudal de la lengua árabe que manaba desde diversas fuentes, sino crear un marco teórico y normativo de análisis, de expresión poética y de creación de imágenes pocas veces igualado. El registro exhaustivo de voces, con las más variadas acepciones, sus relaciones internas, su potencial semántico, la definición de los pares lingüísticos y otros juegos preciosistas del lenguaje, con sus reglas estrictas, contribuyeron a hacer de la lengua oral del desierto una única lengua culta, una lengua riquísima y, sobre todo, una lengua reconocida como santa, por ser aquella en la que se reveló la Escritura.

Todo ello convirtió a la propia lengua, su estudio y cuidado en el centro de las ciencias, pues no sólo se trataba de mantener la pureza del lenguaje, sino que lo que se pretendía era la salvación de las almas, evitando corrupciones y una mala exégesis del texto sagrado, que confundiera a los espíritus y los llevara por el mal camino.

La extensión del Imperio musulmán hizo llegar esta preocupación al extremo occidental y surgió en al-Andalus una constelación de gramáticos y retóricos, de lexicógrafos y amantes de las bellas letras que en nada tenían que envidiar a los originarios.

Esa preocupación por la lengua santa, contagió a los intelectuales judíos, cuya lengua originaria permanecía medio dormida y atrapada en la recitación bíblica

o en la liturgia, e incluso en esos espacios de la fe y el culto, sustituida por otras diversas lenguas como el griego o el arameo. Los judíos andalusíes empezaron a valorar a la lengua hebrea. Recuperaron su sentido desde el texto bíblico, la actualizaron, hicieron de ella una lengua poética que permitió que florecieran figuras señeras como Abraham ibn Ezra, Ibn Gabirol o Yehuda ha-Levi.

Ellos, apoyados en sus propios estudios gramaticales, siguiendo el método de los árabes, ordenaron la lengua bíblica, reconocieron sus capacidades, ordenaron su léxico y entresacaron sus figuras poéticas.

Personalidades como Ibn Yanah o Mose ibn Ezra la sacaron del olvido y la colocaron al frente de las lenguas cultas,[1] produciendo obras, a veces excesivamente técnicas y sólo para especialistas, pero también pedagógicas para el estudio y la formación de la gente llana o la elevaron a los cielos del más alto valor poético, tanto religioso como profano.

Algunos dirán que esos poemas en hebreo, que reproducen las imágenes de los poetas árabes carecen de originalidad. Puede que sea cierto, pero la originalidad estriba en que lo que era una lengua casi muerta, reservada a los estudiosos de la Torah, volvió a cobrar vida y expresó el amor, el dolor, la nostalgia o las ausencias como nunca antes lo había hecho.[2] Volvió a la vida y se resguardó del olvido para siempre. Fue ordenada, matizada, escogida y depurada, convirtiéndose en una lengua de actualidad, cargada con toda la riqueza de las experiencias de hombres que habían vivido cientos de años atrás.

Así mismo, recuperó su dignidad de lengua inspirada por Dios, de lengua santa. Pero no una lengua santa sólo reservada a los ángeles, sino una lengua capaz de expresar los sentimientos humanos y la experiencia de la vida. Si el texto bíblico expresaba la vivencia de personas que habían sentido la intervención del Dios único en la historia de los hombres, ahora los hombres devolvían a Dios su misma palabra, cargada de belleza y sugerencias, no como un medio de comunicación convencional, sino como una pieza de arte.

Estos hombres de letras y gramáticos judíos andalusíes, a veces enzarzados en polémicas agrias y en disputas irreconciliables, no sólo defendían la pureza de la lengua santa, sino que estaban empeñados, al igual que sus contemporáneos musulmanes, en la interpretación adecuada de la revelación para edificación y enseñanza de los hombres. Para mantener la fidelidad a la palabra divina que

1. A. Sáenz-Badillos, *Gramáticos hebreos de al-Andalus (ss. X-XII). Filología y Biblia*. (en col. con J. Targarona) Córdoba: El Almendro, 1988.
2. A. Sáenz- Badillos, *Poetas hebreos de al-Andalus (ss. X-XII). Antología*. (en col. con J. Targarona) Córdoba: El Almendro, 1988.

había quedado pegada y sin vida a las hojas de polvorientos manuscritos. Estos hombres también defendían con su labor, con frecuencia seca, árida y monótona, la salvación de las almas de sus correligionarios. De ahí que la cosa no fuera sólo un debate entre teorías gramaticales; lo que justifica la virulencia de los ataques es la consideración de que quienes ordenan mal la lengua abocan a los demás a la condenación eterna.

Esta semejanza en los fines y los medios no significa en absoluto que hubiera unidad de criterio, ni siquiera que hubiera un contacto entre sabios musulmanes y judíos, más allá de encuentros esporádicos o de alguna buena amistad casi anecdótica. No. Estos sabios, hijos de su tiempo, vivían unos a espaldas de los otros. Aún más, en épocas de destemplanza se acusaban de impíos o infieles mutuamente, se desdeñaban o se atacaban sin piedad. Los que tenían el poder en sus manos prohibían a los otros poseer libros en árabe o utilizar la grafía árabe. Aquejados de recelos y desconfianzas, los judíos, argumentando con la veneración por la letra bíblica, evitaban utilizar el alfabeto árabe para sus escritos y se empeñaban en escribir en árabe pero con su aljamía hebrea.

Así, aunque unidos por un mismo afán, se encerraba cada cual en su comunidad, viviendo de espaldas a los demás. Cuánto no podrían haber contribuido a la comprensión recíproca si hubieran obrado de otro modo. Pero así eran los tiempos; aquellos y los de hoy.

La lengua árabe, nacida de los aportes de diversas lenguas tribales, unificada por la fuerza de la lengua del Corán y convertida, al menos en el imaginario, en una única lengua podría ser hoy una lengua muerta sino fuera por la fuerza de la realidad de los hablantes. Sin embargo, cómo llegaron los hablantes de las diversas variedades al punto en que hoy los hallamos.

La lengua de los judíos, el llamado judeo-árabe, así como la lengua de los cristianos, son fuentes imprescindibles para el conocimiento de la evolución de la lengua árabe. Mientras que la lengua árabe de los cristianos posee una mayor presencia en Egipto o en Oriente Medio, es precisamente en Al-Andalus en donde mayor cantidad de textos se producen en esta variante judía del árabe medio.

Muchas de las obras gramaticales, lexicográficas y retóricas están escritas en esta variedad lingüística, cuyas características suponen de manera general una reducción de la complejidad de las normas del árabe clásico, así como una cierta cercanía a la lengua hablada. Esta misma variedad la encontramos en los textos filosóficos de un Ibn Paquda o en cartas y tratados como algunos de los más célebres de Maimónides.

Este registro de lengua árabe propio de los judíos andalusíes, que representaron al menos durante algo más de dos siglos a lo mejor de la cultura judía de su tiempo, se expandió en un camino de retorno por todo el Imperio musulmán, llegando a las comunidades judías más alejadas como las del Yemen.

En este sentido, esa lengua judeo-árabe llegó a ser una especie de lengua franca entre las comunidades judías inmersas en el vasto territorio de la cultura árabe, expandiendo no sólo esa variante del Árabe Medio, sino incorporando algunos giros y modismos propios del árabe andalusí al resto de la arabofonía.

Pero si la trayectoria de la lengua, de la poesía o de la filosofía confluyen, aunque permanezcan ignoradas por unos y otros y estudiadas como mundos separados y ajenos recíprocamente, existe un caso singular de coincidencia que dio sus frutos en Al-Andalus, aunque procedente de Oriente.

Se trata del célebre *Nawadir al-Falasifa* (Las enseñanzas de los sabios), atribuido al cristiano oriental Hunayn ibn Ishaq. Hunayn bn. Ishaq al-`Ibadi (808-873 d. C.), cristiano nestoriano, médico y traductor de obras griegas al árabe, a través de textos siríacos o de sus originales griegos, y que es una figura sumamente conocida sobre la que se han realizado numerosos estudios y de quien se encuentran noticias en múltiples obras árabes como las de Ibn al-Qifti en *Ta'rij al-Hukama'*,[3] Ibn Abi Usaybi`a en *`Uyun al-anba'* [4] o Ibn Sa'id al-Andalusi en sus Tabaqat al-umam,[5] entre otras.

A comienzos del s. IX (832 d. C.), el califa 'abbasí al-Ma'mūn fundó en Bagdad una escuela llamada *Bayt al-Hikma*, al frente de la que puso a Yahya bn. Masuya, que fue sucedido a su muerte por Hunayn bn. Ishaq, que era descendiente de árabes que habían abrazado el cristianismo y que, a pesar de la expansión islámica, no habían adoptado la fe musulmana. Su lengua era, pues, el árabe vernáculo de su región de origen (Hira) y su lengua de cultura el siríaco, usado en la liturgia de la iglesia nestoriana. Hunayn se rodeó, como colaboradores, de su hijo Ishaq (m. 911), de su sobrino Hunayn bn. al-Hasan y otros discípulos que continuaron su obra, pudiéndose considerar *Bayt al-Hikma* como una verdadera escuela de traductores.

Como base de sus traducciones al árabe empleaban, fundamentalmente, textos traducidos al siríaco de originales griegos, aunque es muy posible que pudieran cotejar estas traducciones con los originales griegos que hubieran llegado a sus manos, pues parece que conocían bien la lengua griega, en particular Hunayn bn. Ishaq.

La labor de estos traductores, que continuaron trabajando hasta muy entrado el s. X, finalizó con figuras como Yahya bn. al-Batriq, Qusta bn. Luqa al-Ba'alabakki y otros, y constituyó no sólo una forma de difusión de la ciencia, las

3. Ed. J. Lippert, Leipzig, 1903.
4. Ed. Müller, Cairo, 1882.
5. Ed. L. Cheikhou, Beirut, 1912; véase EI2, T. III, pp. 598-601

artes y el pensamiento griegos, sino que contribuyó a crear en árabe la terminología adecuada a las distintas ciencias y técnicas.

Hunayn es, pues, conocido por su labor de traductor, pero no es menos importante en aquellos trabajos que se consideran obras originales suyas. Estas obras abarcan tratados médicos, filosóficos, estudios sobre diversos aspectos de la naturaleza, como la zoología y la meteorología, así como trabajos de tipo religioso o lingüístico, entre los que se contaba una traducción de la Biblia.[6] Todos ellos suponen una reelaboración de materiales y teorías que se encontraban en obras anteriores, pero esa reelaboración presenta como aportación original de sumo valor la creación de un léxico científico inexistente, hasta entonces, en árabe.

Entre estas obras de creación hallamos la llamada *Nawadir al-Falasifa*. El texto original de los *Nawadir* se ha perdido, sin embargo, copias tardías se nos han conservado, de igual modo que múltiples referencias dispersas en obras de autores árabes o en traducciones a otras lenguas.

El contenido de los *Nawadir* no nos es, pues, del todo conocido. No sabemos cuál fuera su verdadera extensión ni cuáles exactamente los capítulos tratados. Sabemos que era una obra filosófica que, en cierta medida, aportaba datos para la historia de la filosofía, así como para el conocimiento de los métodos pedagógicos de los griegos para impartir dicha materia. En cualquier caso, su contenido básico lo constituyen las máximas registradas y atribuidas a la enseñanza de filósofos griegos como Platón o Aristóteles, junto con las de otros sabios de la tradición islámica como Luqman.[7] A este cuerpo central se añade una serie de historias como la del poeta Ibico o la de Alejandro Du-l-Qarnayn, es decir, Alejandro Magno, que tienen orígenes diversos.

Como se ha dicho, esta obra se considera original de Hunayn, sin embargo resulta evidente que debió seleccionar o recoger esas máximas de fuentes griegas, es decir de las obras de los propios filósofos o bien de una selección ya realizada en época bizantina. Se ha venido aceptando tradicionalmente que Hunayn no llevó a cabo el trabajo de selección de las fuentes originales sino de florilegios bizantinos, en los que ya se registraban máximas seleccionadas. Hay quienes exceptúan de esta hipótesis las atribuidas a Hipócrates o Galeno, puesto que Hunayn, por su condición de médico, había traducido las obras médicas de ambos y muy bien pudo a partir de ahí realizar su propia selección de sus enseñanzas.

6. F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London, 1975, pp. 72-73.
7. Véase *Qur'an*, XXXI y la introducción a la traducción española de J. Vernet, Barcelona, 1980; y EI2, T. V, pp. 817-820.

Pero, en cualquier caso, aún no ha sido hallado el florilegio o florilegios bizantinos que pudieran considerarse fuente directa de los *Nawadir*.

Si la fuente originaria de las máximas de los filósofos supone un enigma, mucho más compleja se hace la cuestión cuando nos referimos a las fuentes u orígenes de la historia de Alejandro,[8] incluida en este texto o las del capítulo dedicado a Salomón y los genios, tema éste de muy larga tradición entre los judíos de época helenística y posteriores, así como en la narrativa popular religiosa por sus conexiones con la magia y la adivinación.[9]

Los *Nawadir al-Falasifa* cuyas copias más o menos cercanas al original han sido catalogadas bajo los epígrafes de Ética y Política de una forma generalizada, son básicamente una obra moralizante, cuyas máximas, en muchos casos, han llegado a convertirse en refranes populares.[10] Así mismo, ese carácter ha hecho de los *Nawadir* fuente de obras del género *espejo de príncipes*[11] o bien fuente obligada, por su autoridad para las obras más diversas; desde las misceláneas a las obras de retórica, tanto de autores árabes como no-árabes.[12] Sus ecos llegan incluso, tal vez por el carácter popular que fueron adquiriendo y la transformaron en una obra paremiológica, a la literatura contemporánea.[13]

Hace bastantes años, realicé la edición del texto árabe del *Kitab Adab al-Falasifa*, atribuido a Hunayn ibn Ishaq, en la versión de Muhammad ʻAli bn. Ibrahim bn. Ahmad bn. Muhammad al-Ansari, que se conserva en un único manuscrito en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial para el Instituto Hispano-Arabe de Cultura[14] y su traducción al español que permanece parcialmente inédita.

Aquella edición, que tenía como texto base dicho manuscrito, iba acompañada de un aparato donde se registraban las correcciones propuestas para una mejor

8. Una visión bastante clara de la transmisión de la historia de Alejandro la ofrece E. García Gómez en *Un texto árabe occidental de la Leyenda de Alejandro*, Madrid, 1929.
9. Véase «El poder mágico de los anillos» en S. Perea Yébenes, *El sello de Dios. Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid, 2000, pp. 17-36.
10. Véase M. Plessner, «Analecta to Hunain ibn Ishaq's "Apophtegms of the Philosophers" and its Hebrew Translation», *Tarbiz* XXIV (1954) pp. 60-75 y VI-VII; o A. Muller, «Über einige arabische Sentenzesammlungen», *ZDMG* 31 pp. 506-528.
11. De la que es buen ejemplo, entre los autores andalusíes *Siray al-Muluk* de Al-Turtusi, entre otras muchas. Ed. M. Alarcón, Madrid, 1930.
12. Muchas de las máximas aparecen en el *Kitab al-Muhadara wal-Mudakara* de Mose ibn `Ezra, ed. trad. y estudio de M. Abumalham, 2 vols. CSIC, Madrid, 1985-86.
13. M. Abumalham, «La Modernidad de la Filosofía Antigua», *Actas del III Congreso internacional Tres Culturas*, Toledo, 1984.
14. La edición se llevó a efecto mediante una Beca de Investigación concedida por el IHAC (hoy Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe), permanece inédita y se conserva copia en la Biblioteca de dicho Organismo.

lectura, las adiciones marginales que el propio texto ofrecía, junto con sus propias correcciones, así como las variantes aportadas por otros dos mss. conservados en Londres (British Museum) y en Munich (Hof-und Staatsbibliothek). La edición se completaba con unos apéndices en los que se recogían las adiciones que estos dos mss. ofrecen y que no se contienen en el ms. escurialense.

A estos materiales se añadió la aportación de la edición publicada por el mismo tiempo por el Prof. Badawi,[15] cuyas variantes de lectura figuran también en el aparato crítico.

Los manuscritos

Existe un número importante de mss. del Kitab Adab al-Falasifa (o Nawadir al-Falasifa). Los de Londres y Munich, el ms. de El Escorial, el ms. conservado en la Biblioteca Koprülü de Estambul, que nunca pude utilizar,[16] y un ms. desconocido hasta ahora, de Teherán, que Badawi describe en su edición,[17] pero que desecha por considerarlo una copia reciente.

El que aquí nos interesa, por ser andalusí, es el manuscrito de El Escorial. Ha sido objeto de diversas discusiones. Cuando el ms. escurialense fue catalogado por Casiri,[18] éste lo atribuyó directamente a Hunayn bn. Ishaq, sin hacer mención del nombre que aparecía en el primer folio del libro. Este nombre, es decir el de al-Ansari, fue recogido por Derenbourg en su catálogo[19] y defendido, con variados argumentos, como el del autor del Adab al-Falasifa. Esta discusión también se mantuvo entre Loewenthal[20] y Merkle,[21] apoyada, fundamentalmente, en la mezcla de rasgos islámicos y cristianos que se detectan a lo largo de la obra, así como en la elaboración de los materiales que integran la historia de Alejandro. Esta discusión se podría resumir diciendo que el *Kitab Adab al-Falasifa* es obra

15. A. Badawi, *Hunayn ibn Ishaq, Adab al-Falasifa (versión de) Muhammad ʻAli bn. Ahmad bn. Muhammad al-Ansari*, Kuwayt, 1985.
16. A. Badawi quien, al parecer, sí lo utilizó quizás basándose en las opiniones de Kraemer o Nauck, lo rechaza como lejano al contenido del texto de Al-Ansari, véase *op. cit*. pp. 27-28.
17. 0p. cit., p. 10.
18. *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensi*, T. I, pp. 226-227. (reimp. Biblio Verlag, Osnabruck, 1969).
19. *Les manuscrits arabes de l'Escurial, décrits par...* , T. II. Fasc. 1, pp. 47-48.
20. Editor de la versión hebrea con el título *Musre ha-Filosofim*, Francfort/M., 1896 y de la traducción alemana, Berlín, 1896.
21. *Die sittensprüche der Philosophen 'Kitab Adab al-Falasifa' von Honein ibn Ishaq in der überarbeitung des Muhammad ibn ʻAli al-Ansari*, Leipzig, 1921.

de recopilación y reordenación de los *Nawadir* realizada por al-Ansari, y la prueba fundamental la supone precisamente la mala ordenación de los componentes de la historia de Alejandro, que contradice el espíritu probadamente científico de Hunayn y el indiscutible buen conocimiento que de dicha leyenda debía de poseer. Sin duda, un estudio pormenorizado de los rasgos dialectales andalusíes que este ms. presenta frente a los demás proporcionaría nuevas perspectivas sobre el tema de la autoría. Badawi, por su parte, resuelve la cuestión sin recordar a Derenbourg, concediendo la autoría a Hunayn y la versión a Al-Ansari.

Los otros mss. colacionados presentan un texto más amplio que el de al-Ansari y es indudable que éste realizó una obra personal de selección lo que, en cierta medida, lo convierte en autor. De modo que entiendo el *Adab al-Falasifa* como una remodelación de los *Nawadir*, mientras los mss. de Londres y Munich serían copias más o menos fieles a la obra de Hunayn.

La edición que llevé a cabo tenía su razón de ser en que el manuscrito escurialense era el único conservado en bibliotecas españolas y al parecer había sido redactado en al-Anadalus. Por otra parte, tanto las versiones castellana o romances medievales, como la versión hebrea, ya habían sido editadas,[22] mientras el original árabe permanecía inédito, siendo además fuente probable de esas versiones, e incluso, la versión hebrea había sido traducida al alemán hace ya más de un siglo, sin que nadie hubiera intentado la traducción o de la versión hebrea o de la árabe al español.

Los manuscritos de Munich y Londres en comparación con el escurialense

Tres, pues, son los mss. que usé para la edición: el de El Escorial, que le sirve de base y al que llamaremos E, el de Munich, M, y el de Londres, L.

El manuscrito M: Se trata del ms. nº 651 de la Hof- und Staatsbibliothek de Munich. Parecen faltar algunos folios del principio en los que se supone podría encontrarse la historia de Ibico, el poeta asesinado, comienza con un fragmento de una máxima atribuida a Aristóteles y que coincide con el ms. E folio 7, l. 10. La letra de este manuscrito es oriental, algo descuidada y sin vocalizar. Consta de 181 folios con unas nueve líneas de escritura por término medio. El índice de sus capítulos es como sigue:

22. La aludida edición de A. Loewenthal de la versión hebrea y la castellana de H. Knust en *Mitteilungen aus dem Eskurial*, Tubinga, 179, pp. 1-65 o la de H. Sturm, *The 'Libro de los Buenos Proverbios' A Critical Edition*, Lexington, University Press of Kentucky, 1971.

(3v/4) *Asambleas de filósofos en las 'casas de sabiduría'*
(7) *Otra asamblea*
(8v) *Origen de las asambleas de filósofos*
(12v) *Dijo Hunayn bn. Ishaq*
(17v) *Una de las asambleas de filósofos*
(18) *Otra asamblea*
(19) *Otra asamblea*
(22) *Otra asamblea. Asamblea en presencia de Anusirwan, el rey*
(23) *Otra asamblea*
(25v) *Asambleas de los filósofos y sus máximas acerca de las melodías y la música*
(39v) *Enseñanzas de los filósofos recordados por su sabiduría y conocimientos. Enseñanzas de Sócrates*
(56) *Enseñanzas de Platón*
(64v) *Enseñanzas de Aristóteles*
(68v) *Escribió Aristóteles a Alejandro*
(73v) *Enseñanzas de Alejandro, hijo de Filipo*
(79v) *Historia de Alejandro*
(83) *Epístola de Alejandro a su madre*
(86) *Palabras de la madre de Alejandro*
(88) *Muerte de Alejandro y su traslado en el ataúd de oro*
(92) *Presencia de un grupo de filósofos*
(106v) *Mención del traslado del ataúd desde Babilonia a Alejandría*
(120) *Escrito de Aristóteles a la madre de Alejandro*
(122) *Respuesta de la madre de Alejandro a Aristóteles*
(124) *Enseñanzas de Diógene*s
(129v) *Enseñanzas de Pitágora*s
(134) *Enseñanzas de Hermes*
(138v) *Enseñanzas de Homero*
(139v) *Enseñanzas de Anisus*
(143) *Enseñanzas de Solón*
(145v) *Enseñanzas de Palinas*
(148) *Enseñanzas de Euclídes*
(149v) *Preguntas y respuestas de los filósfos*
(156v) *Intercambio de escritos entre filósofos y sus respuestas*
(160) *Enseñanzas de Mahadaryis*
(170v/171) *Enseñanzas de los genios filósofos*

Tiene un colofón en el que parecen haber intervenido dos manos, la de todo el texto y una segunda, aunque también se puede pensar que se trata de la misma mano que, a partir de un determinado lugar, escribió con mayor descuido. Su tex-

to es el siguiente: *Por fin se terminó su redacción el viernes siete de Muharram del año 506 h. correspondiente al día seis de Kanun al-tani del año 1472 de la era de Alejandro. Lo escribió para sí mismo Hasan bn. al-Hasan al-Gasul, de él esté Dios satisfecho. Amén. Se comparó con el original con todo cuidado y esfuerzo. Gracias sean dadas a Dios de todo corazón, la oración sobre nuestro señor Muhammad, el Profeta, y sobre todos los que son puros*.

El manuscrito L: Se trata del ms. OR 8.681 del British Museum. Consta de 79 folios con 7 líneas de escritura y su letra es oriental, sin vocalizar y bastante descuidada en cuanto a la utilización de puntos diacríticos. Se puede considerar un texto fragmentario, pues carece de los folios iniciales y termina también abruptamente, siendo numerosos los capítulos perdidos al final. Este texto presenta, así, dos terceras partes del contenido de M.

Se inicia con la historia del poeta Ibico, y coincide con E, folio 6v, a partir de su folio 4. Desde el folio 47 al 70v, sólo coincide con M, y al finalizar en el folio 79v coincide con E en el folio 17v, línea 9. El índice de sus capítulos es el siguiente:

(4)	Mención de los filósofos
(6)	Textos grabados en los sellos de los filósofos
(10v)	Asambleas de los filósofos en las ‘casas de sabiduría’ durante las festividades
(25/25v)	Dijo Hunayn bn. Ishaq
(32v)	Una asamblea de filósofos
(33v)	Otra asamblea
(35v)	Otra asamblea
(38v)	Otra asamblea
(42v)	Otra asamblea
(43v)	Otra asamblea en los pórticos
(47)	Asambleas de los filósofos y sus máximas acerca de las melodías y la música
(70v)	Enseñanzas de los filósfos recordados por su sabiduría

Los Apéndices

Los apéndices que se ofrecían al final de la edición contienen, el primero de ellos, la historia del poeta Ibico, y el segundo, el capítulo dedicado a las máximas acerca de la música. Ambos capítulos fueron eliminados por al-Ansari de su versión. La historia de Ibico no aparece tampoco en el ms. de Munich y en el de

Londres aparece incompleta. Sin embargo, considerando que el ms. de Munich carece de varios folios al principio, se puede pensar que esos folios perdidos contuvieran dicha historia. Edité para este primer apéndice el texto de Londres. De igual modo, Londres sirve de base para el segundo apéndice y en su aparato se registran las variantes del ms. muniqués.

Las razones fundamentales que justificaron la edición de estos apéndices son dos: Por un lado, completar la visión de la obra de Hunayn, pues al editar únicamente el ms. de El Escorial, es decir la versión de al-Ansari, se ofrecía una visión parcial de los *Nawadir*, ya que, como vemos, al-Ansari eliminó parte de los materiales contenidos allí. Por otro lado, consideramos que los capítulos dedicados a la música son de suma importancia y valor, pues pueden servir para esclarecer opiniones posteriores de filósofos árabes acerca de la música.[23] Así creemos que queda patente la diferencia existente entre lo que se nos ha conservado como copia de la obra de Hunayn y lo que a ésta separa de la de al-Ansari.

En la traducción no se incluyeron los apéndices,[24] porque de lo que se trataba era de mostrar la obra tal como la concibió Al-Ansari, es decir la obra tal como era en su versión andalusí. Podemos, pues, decir que esa traducción corresponde únicamente al contenido del ms. de El Escorial, que es el que consideramos autóctono.

No obstante a continuación se detallan los sub-capítulos contenidos en el apartado dedicado a la música, pues figuran en las copias L y M y en la versión hebrea y dan una idea sumamente clara de lo que debió ser el original de Hunayn.

Los sub-capítulos en L son:

(47v) *Asambleas de los filósofos y sus máximas acerca de las melodías y la música*
(52) *Otra asamblea*
(55) *Platón decía*
(55v) *A Alejandro le gustaba beber*
(56v) *Dijo Aristóteles*
(57) *Dijo Solón*

23. Los capítulos dedicados a la música se encuentran, de modo casi literal, en la Epístola acerca de la música de los *Ijwan al-Safa'*, véase Plessner, Op. cit. , p. VI.
24. Por una parte, existe versión francesa de la risala de los Ijwan al-Safa', A. Shiloah, *L'Épître sur la musique des Ikhwan al-Safa'*, Extrait de la Revue des Études Islamiques, Paris, 1965-67 y, por otra la anécdota de Ibico, como se señala es una especie de fábula que no tiene mucho que ver con el conjunto de la obra, salvo en el tono moralizante.

(58) *Dijo Aristóteles*
(59v) *Dijo Suytrus (Suetonio?)*
(61v) *Dijo Hermes a un discípulo suyo, músico*
(62v) *Dijo Alejandro a Aristóteles*
(63v) *Dijo Platón*
(65) *Dijo Píndaro*
(67) *Dijeron ciertos sabios*
(67v) *Dijo Euclides*
(68) *Recordó Orfeo*
(70) *Dijo Euclides*

Los sub-capítulos en M son:

(25v) *Asambleas de los filósofos y sus máximas acerca de las melodías y la música*
(28/28v) *Otra asamblea*
(30) *Dijo Aristóteles*
(30v) *Dijo Solón*
(31) *Dijo entonces Aristóteles*
(32) *Dijo Supatrus (Suetonio?)*
(32) *Dijo Platón*
(33) *Dijo Hermes a un discípulo suyo, músico*
(33v) *Dijo Platón*
(33v) *Dijo Alejandro a Aristóteles*
(34) *Dijo Platón*
(35v) *Dijo Píndaro*
(36v) *Dijeron ciertos sabios*
(36v) *Dijo Euclides*
(37) *Recordó Orfeo*

Los sub-capítulos acerca de la música constituyen, en la versión hebrea, el capítulo XVIII de la primera parte, donde figuran: *Reuniones de varias asambleas filósofos acerca de la música*, en el capítulo XIX, aparecen, *Una reunión de filósofos en el palacio del rey Antofilón*, *dichos de Platón, anécdota acerca de Alejandro, dichos de Aristóteles, dichos de Suetonio, dichos de Platón, Aristóteles dice a un discípulo suyo, músico, dicho de Platón, Alejandro pregunta a Aristóteles, dicho de Platón*. En el capítulo XX figuran: *Dichos de Archytas, Euclides y Orfeo*, entre otros anónimos.

El manuscrito de El Escorial

Este manuscrito fue catalogado por Derenbourg con el nº 760, bajo el epígrafe «Ética y Política», consta de 65 folios, con una caja de 11 por 8 cms. y con 17 líneas de escritura. La letra es occidental, probablemente andalusí, y el texto se halla enteramente vocalizado. Sin duda, se trataba de un escriba relativamente cuidadoso, pues la vocalización, en general, es buena. Tiene una portada en la que aparece el título del libro: *Kitab Adab al-Falasifa* y el nombre del autor: Muhammad bn. `Ali Ibrahim bn. Ahmad bn. Muhammad al-Ansari. Capítulos del ms. E:

(2v) *Estas son las más brillantes palabras de los sabios filósofos*
(5) *Dijo Abu Zayd Hunayn bn Ishaq*
(5v) *Dijo Hunayn bn. Ishaq*
(6) *Dijo Hunayn bn. Ishaq*
(6v) *Mención de los filósofos*
(7) *Textos grabados en los sellos de los filósofos*
(8) *Asambleas de filósofos en las 'casas de sabiduría'*
(9) *Otra asamblea*
(9v) *Origen de las asambleas de filósofos*
(10) *Dijo Hunayn bn. Ishaq*
(11) *Dijo Hunayn bn. Ishaq. Enseñanzas de Aristóteles*
(13) *Una de las asambleas de filósofos*
(13v) *Otra asamblea*
(13v) *Otra asamblea*
(14) *Otra asamblea*
(15) *Otra asamblea, en presencia de Anusirwan, el rey*
(15) *Otra asamblea en los pórticos*
(16) *Enseñanzas de los filósofos recordados por su sabiduría y conocimientos. Enseñanzas de Sócrates*
(18v) *Escribió Sócrates a un rey de su tiempo con ocasión de la muerte de su hijo*
(22) *Enseñanzas de Platón*
(25v) *Enseñanzas de Aristóteles*
(27) *Epístolas de Aristóteles a Alejandro*
(29) *Enseñanzas de Alejandro*
(33) *Epístola de Alejandro a su madre*
(34) *Palabras de la madre de Alejandro*
(35) *Muerte de Alejandro y traslado de su cadáver en un ataúd de oro*
(35v) *Presencia de un grupo de filósofos*
(39v) *Mención del traslado del ataúd desde Babilonia a Alejandría*

(43) *Escrito de Aristóteles a la madre de Alejandro*
(43v) *Respuesta de la madre de Alejandro a Aristóteles*
(44) *Enseñanzas de Diógenes*
(45v) *Enseñanzas de Pitágoras*
(48) *Enseñanzas de Hipócrates*
(49) *Enseñanzas de Galeno*
(50v) *Enseñanzas de Ptolomeo*
(52v) *Enseñanzas de Luqman*
(54) *Enseñanzas de Hermes*
(55) *Enseñanzas de Homero*
(55v) *Enseñanzas de Wasus*
(56v) *Enseñanzas de Solón*
(57) *Enseñanzas de Palinas*
(58) *Enseñanzas de Euclides*
(58) *Preguntas y respuestas de los filósfos*
(59v) *Enseñanzas del filósofo Hadaryis, el maestro*
(62v) *Enseñanzas de los genios filósofos*

Con respecto a otros mss. (Londres y Munich) se observa la falta de los capítulos dedicados a la música, la anécdota del poeta lbico y, en lo que toca a los capítulos de Alejandro, la falta de algunas sentencias pronunciadas por los filósofos que se acercan al ataúd, así como la distinta ordenación de algunas sentencias que aparecen fuera de su lugar natural; así desde el f. 37, línea 9 al f. 38, línea 7 se contiene una serie de sentencias cuyo lugar debiera ser el f. 40, línea 15 al f. 40 v. línea 13 y al contrario.

En el colofón aparece la data: *Du-l-qa`da*, año 594 h., correspondiente a 1198 d. C., que es sin duda la época real de la copia y posiblemente la de la reelaboración de la obra.

Como ya he dicho, fue Derenbourg quien atribuyó la autoría del ms. escurialense a al-Ansari, pero, según recoge Merkle,[25] Müller ya apuntaba a una posible autoría diferente de la de Hunayn, argumentándolo a partir de los muchos rasgos islámicos que existen en el texto. Sin embargo, Loewenthal,[26] mantuvo la adscripción a este autor, apoyándose en el hecho de que los florilegios bizantinos poseían ya numerosos rasgos orientales y en que, concretamente, para la historia de Alejandro, Hunayn debía haber utilizado fuentes ya arabizadas, de modo que, aunque se tratase de un autor cristiano, estaría utilizando unos materiales que ha-

25. *Op. cit*., p. 7ss

bían sido penetrados por el espíritu islámico. Merkle, por su parte, acepta como punto de partida la propuesta de Derenbourg de considerar como autor de los *Adab al-Falasifa a* al-Ansari, pero planteándose una serie de interrogantes, de las que la principal sería: ¿Hasta qué punto al-Ansari usó como fuente a Hunayn.[27] Repasando capítulo por capítulo, llegó a la conclusión de que al-Ansari copió fielmente a Hunayn, a juzgar por las semejanzas de su texto con el de Mubassir que se sabe sí lo tuvo como fuente. Así mismo argumenta a favor de una copia fiel a partir de los datos de Ibn Abi Usaybi`a que refiere a Hunayn expresamente los capítulos de las enseñanzas de Hipócrates y Galeno.

La versión hebrea

La traducción al hebreo realizada por Yehuda al-Harizi[28] (s. XII-XIII) fue editada en el siglo XIX por A. Loewenthal[29] y, a ella, siguió su traducción al alemán. Esta edición va precedida de una introducción muy interesante en la que se abordan todos los problemas a los que ya hemos aludido, se analizan todas aquellas obras con la que esta obra, o mejor dicho su original árabe, tienen relación, tanto en árabe como en otras lenguas. Badawi en su edición recoge, de forma resumida, prácticamente los mismos planteamientos de Loewenthal. Sobre ellos arrojó nueva luz K. Merkle[30] en la revisión que de la edición de la obra hebrea realizó.

Al-Harizi introdujo algunas pequeñas variantes en la ordenación de los materiales. Dividió la obra en tres partes y a la primera de ellas pertenecen veinte capítulos en los que se tratan las siguientes cuestiones: La historia del poeta Ibico y el rey Cómodo(?) de Samos, lo escrito en los sellos de los filósofos, las máximas correspondientes a varias asambleas de filósofos, noticias en boca de Hunayn acerca de los métodos de enseñanza de los griegos, la historia de Platón con el rey Dinfastanis y su hijo Nitaforas, las máximas de Aristóteles, una reunión de filósofos (un griego, un judío, un romano y un persa) en el palacio del rey Panisus donde se habla de elocuencia, otras asambleas de filósofos, cerrándose esta primera parte con los dichos acerca de la música.

26. *Op. cit*., p. 5ss.
27. Op. cit., p. 8ss.
28. D. Gonzalo Maeso, *Manual de Historia de la Literatura Hebrea*, Madrid, 1960, pp. 535-539 y F. Díez Esteban, «Literatura Hispano-Hebrea,» en *Historia de las Literaturas Hispánicas no Castellanas*, Madrid, 1980, pp. 185 y 194.
29. *Op. cit*.
30. *Op.cit*.

En la segunda parte, se encuentran las máximas de: Sócrates, Platón, Aristóteles, Alejandro, Diógenes, Pitágoras, Galeno, Tolomeo, Luqman, Hermes, Homero, Antonino, Solón, Apolonio, Euclides y Mahararius, y se cierra con los dichos de los genios.

En la parte tercera, se recogen los capítulos de la historia de Alejandro; las epístolas intercambiadas con su madre, los dichos de los filósofos ante el ataúd de oro de Alejandro en Babilonia, el parlamento de su esposa Roxana y de sus colaboradores, el traslado del ataúd a Alejandría, cerrándose con la epístola de Aristóteles a la madre de Alejandro y la respuesta de ésta al filósofo.

Como se verá, aparte de la Historia de Alejandro que ha sido desplazada al final de la obra, las semejanzas en el contenido acercan la traducción hebrea a la versión árabe contenida en los mss. M y L. No obstante, en la traducción se señalan aquellas máximas que faltan en la versión hebrea y que, probablemente, fueran suprimidas por al-Harizi por considerarlas ajenas o menos cercanas al espíritu ético del judaísmo.

La versión castellana

Esta versión es anónima y fue editada por Knust (1879)[31] y por Sturm (1971),[32] lleva por título: *Este es el Libro de los Buenos Proverbios que dixieron los Philosophos*. Tras la introducción redactada por el traductor, el primer capítulo es: «Este es el avenimiento que avino a Anchos,[33] el propheta, el versificador», siguen los capítulos dedicados a las inscripciones en los sellos de los filósofos, las juntas de filósofos, la historia de Platón con Nicéforo y los dichos de Aristóteles, nuevas máximas de otras asambleas de filósofos, seguidas de las enseñanzas de Sócrates, Platón, Aristóteles, las epístolas de Aristóteles a Alejandro y los dichos e historia de éste. Termina el texto, que está incompleto, con los dichos de Diógenes, Fayágoras e Ypocras.

A pesar de estar incompleta, la versión castellana aparece como más cercana en el orden de sus capítulos y de su contenido, en general, al ms. E, aunque incluye la historia de Ibico de la que este texto carece. El traductor castellano no tuvo dificultades morales con el contenido del texto pues son muy pocas las máximas que faltan. Ello significaría que, aunque al-Ansari llevara a cabo una revisión,

31. *Op.cit.*
32. *Op. cit.*
33. Versión del nombre Ibico, al que ya se ha aludido.

islamizada, sobre la versión original, las diferencias de contenido ético eran fácilmente asimilables para el traductor posiblemente cristiano como el redactor originario.

Salomón y los genios

Si la figura de Alejandro, la transmisión de sus leyendas, hazañas y dichos sapienciales es compleja, múltiple y variada, no le va a la zaga la figura de Salomón y su relación con los genios.[34] Uno y otros tienen su propia literatura, sus propios canales de difusión y ocupan un lugar destacado en géneros literarios de lo más variado.[35]

Si la figura histórica de Alejandro, que vivió en una época relativamente reciente, vio su personalidad recreada en múltiples direcciones y reconvertida en la de un personaje con esquizofrenia múltiple, qué no se puede decir de la figura de Salomón[36] que presenta su historia y su sabiduría ya en un libro sagrado, con un muy largo proceso de creación y recreación interna, con un no menos largo proceso de extensión colateral, en el que se mezclan, posiblemente, todos los elementos provenientes de la conciencia religiosa popular que roza el campo de la superstición, para, luego, ser, retornada por el cristianismo primitivo y su propio subconsciente religioso-mítico, para desembocar en el Islam el cual, por su lado, retoma y reelabora elementos paganos pre-islámicos e influencias más orientales.

La creencia, dentro del Islam normativo, como en las manifestaciones religiosas populares de los musulmanes, en ángeles, demonios o *yinn* (genios, con todas sus múltiples variantes) tiene, sin duda, sus orígenes en una creencia sumamente extendida, desde los tiempos más remotos, en Arabia y en Mesopotamia, a la que se suman las influencias posteriores recibidas del gnosticismo, de la cultura greco-latina, del judaísmo y del cristianismo primitivo, sin olvidar, en el momento de la expansión del Islam, la absorción de otros pueblos que tenían elaborada su propia imaginería acerca de los fenómenos misteriosos o incomprensibles.

34. El número de leyendas y cuentos en que ambos elementos intervienen es amplísimo y rastrear sus orígenes e influencias resulta prácticamente imposible; véase R. Basset, *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, en «Contes merveilIeux-Contes plaisantes», París, 1924.
35. Este capítulo de las máximas de los genios fue estudiado por L. Cheiju en un artículo publicado en *Masriq* 6 (1903), así como otras cien sentencias anónimas en otro artículo de la misma revista del año 1902; cfr. Merkle, op. cit., p. 34.
36. P.A. Torijano, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition,* Leiden, 2002.

En el caso de los genios y Salomón, como en el de ángeles, demonios, etc., la fuente principal que justifica la incorporación de todos esos otros elementos, se encuentra en el Corán[37] donde ya se da una serie de rasgos de carácter literario que aparecerán fijos, tanto si la narración, que incluye estos mismos personajes, se halla en la literatura de comentario, en la historiografía o en literatura de origen popular.[38] Las influencias de la literatura judía rabínica[39] son quizás las más destacables o las que de un modo más concreto aparecen, puesto que ya se encuentran en el propio Corán.[40]

Sin embargo, por si existía alguna duda, el manuscrito sobre el que trabajamos ofrece un segundo colofón, en el que se dice expresamente que se trata de un libro de judíos. Tal vez, la explicación a ese colofón inacabado y un tanto incoherente y el hecho de que esté escrito por otra mano distinta de la del resto del ms., sea, simplemente, que constituye el reflejo escrito de la conciencia de un lector de que este último capítulo del libro no podía tener su origen en una obra griega,[41] idea, por otro lado, errónea pero justificada por la época tardía de reelaboración del texto escurialense. En ese mismo sentido, hay que hacer notar que, así como el traductor hebreo desplazó de su lugar la historia de Alejandro, por considerar que no encajaba en el tono sapiencial del libro, a pesar de todo, en el caso de Salomón y los genios, no tuvo ningún reparo y lo mantuvo en su lugar, no viéndose obligado a hacer ningún esfuerzo para integrarlo, pues respondía a su propia tradición sapiencial y moralizante.[42]

Respecto al propio contenido del capítulo hay que comentar diversos aspectos de caracterización de este Salomón y estos genios, de los tópicos literarios que aparecen y acompañan siempre, tanto en la literatura culta como en la popular, el encuentro de Salomón con los genios, o la presencia de éstos, la realidad de que

37. La lista de aleyas donde se menciona a los genios, además de la Azora LXXII a ellos dedicada, es larga y sería impertinente ofrecerla aquí, véase, no obstante, el índice de *El Corán*, ed. Julio Cortés, Barcelona, 1986.
38. Véase, T. Fahd, «Anges, démons et djinns en Islam», en *Sources Orientales*, VlII, Editions du Seuil, 1978, pp. 157-159.
39. L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, 7 vols., Filadelfia, 1909-1946.
40. Entre otros muchos trabajos, se puede consultar a este propósito la obra de A.I. Katsh, *Judaism in Islam*, *(Biblical and Talmudic Background of the Koran and its Commentaries)*,3ª ed., Nueva York, 1980 y la extensa bibliografía que contiene.
41. Una primera aproximación al tema de las relaciones entre la mitología hebrea y la griega, que estarían en la raíz de lo que decimos, la podemos encontrar en R. Graves y R.Patai, *Los mitos hebreos*, 2ª ed. española, Madrid, 1988.
42. Véase A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I, 205, 208, 281, y V, 325 a 387, además de la bibliografía allí contenida.

algunas de las máximas de los genios son atribuidas en otros lugares del mismo libro a otros autores y el hecho de que presentan esa misma disposición temática, fácilmente detectable, pero asistemática, que, como ya comenté, supone la copia de repertorios ordenados por materias.

Salomón constituye el prototipo de sabio.[43] Decir esto no descubre nada nuevo. Es el personaje que elige la sabiduría, frente a otros posibles dones. Esa sabiduría que, ya desde la antigüedad, se entiende como un sinónimo de la virtud.[44] La virtud, unida a la responsabilidad del gobernante, que debe velar por el bienestar de su pueblo. Todos estos matices aparecen en la figura del rey Salomón. La protección del pueblo, así como el conocimiento, suponen, y es algo que puede entenderse como evidente desde la conciencia popular, el dominio y control de las fuerzas malignas. Por ello, resulta natural que, desde los inicios de su larga trayectoria como personaje sabio, tuviera Salomón esa relación con las fuerzas del mal, con los que ejercen ese poder oscuro o al margen de las fuerzas controlables y comprensibles, por medios naturales.

Dios concede a Salomón la capacidad de someter a esas criaturas que actúan desde el mal y le permite utilizarlas en provecho de la humanidad.[45] Por otro lado, los demonios, y aquí hay que hacer notar que el lindero entre genios y demonios es muy débil,[46] cuentan entre sus maldades el ejercer como magos y encantadores, enseñando y practicando hechicerías con los hombres, a fin de sembrar la discordia.[47] ¿Cómo, pues, se produce este desplazamiento hacia unos genios que imparten enseñanzas éticas a Salomón? Posiblemente ese desplazamiento se produjo ya en la literatura rabínica,[48] que recogería, mezclándolo a su relación con la magia, un sentimiento popular, donde todo ello entraría a formar parte de la comprensión amplia del término ‘conocimiento’.[49]

43. *Da, pues, a tu siervo un corazón despierto para juzgar a tu pueblo, discerniendo entre el bien y el mal* (IRe. 3, 9).
44. *El que va con sabios se vuelve sabio y el que se junta con necios se vuelve malo* (Prov. 13, 20).
45. Entre otros muchísimos ejemplos tenemos los relativos a la construcción del Templo, véase más arriba Apócrifos, y los genios que servían a Salomón y le calentaban el agua, *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, trad. L. F. Girón, 3,7 y *Números Rabbá*, 11,3. Además, Qur., XXI, 78-82, XXVII, 17, XXXIV, 12-14 y XXXVIII, 37.
46. Al demonio se le denomina *Iblis, Qur*., 11, 34, pero, en otras ocasiones se le entiende como a un ángel o como a un genio, expresamente en *Qur*., XVIII, 50.
47. *Qur*., II, 102 y Zamakhshari, *The Kashash `an haqa'iq al-Tanzil*, ed. Less, Calcuta, 1856, I, 94.
48. L. Girón, «Prácticas mágicas e interpretación de los sueños en el Talmud», *Anuari de Filologia*, 11 (2002-2003) pp., 233-254.
49. *Targum seni al Megillat Ester*, 1, 3, en E. Levine, *The Targum of the five Megillot*, Jerusalén, 1977.

Las relaciones con seres fantásticos o con estos genios, cuya realidad no se cuestionaba en el mundo árabe pre-islámico, aunque pudieran tener otros matices,[50] aparece caracterizada por una serie de elementos tópicos que, de un modo muy resumido se encuentran en este texto. Por ejemplo la presencia del viento, que ya aparece en el Corán,[51] y que luego, aparecerá en casi toda la literatura popular, por ejemplo en las *Mil y una noches*. Los propios genios se desplazan mediante el viento o quien con ellos tiene tratos es arrebatado por el viento.

Las distancias inconmensurables también aparecen en este tipo de relaciones. Los miles de parasangas que hay que recorrer para ir a buscar a los genios o hasta dónde los genios pueden desplazar objetos o personas, son otro de los tópicos que siempre están presentes. Aquí esta distancia está marcada por los términos de «volver a su lugar»; es decir hubo un desplazamiento, y para marcar la lejanía de ese desplazamiento, aunque no se hace referencia a medidas de superficie, se habla de una isla. Las islas son siempre algo que está muy lejos y en lugares peligrosos.[52] La relación entre la propia mitología de las islas[53] y la presencia de genios es un elemento productivo en la literatura árabe.[54]

Al hablar de las condiciones en que se realizan esos encuentros, de los pasos que se cumplen o de lo que he llamado tópicos, parecería que se quiere hacer referencia a lo que entendemos en general –además de hablar de puntos coincidentes entre las fuentes u obras posteriores– como rasgos que definen a un género literario. Da la impresión de que estamos ante un género en prosa, bien definido y que hereda de esos antecedentes o lega a sus consecuentes, una serie de elementos fijos, que permiten definirlo como tal género. Sin embargo, he de insistir en que la coincidencia de estos rasgos no permite hablar de tal género, más que de una forma aproximada. El texto de los *Adab* no tiene una intención creadora, con lo que coincide con casi todos los textos clasificables dentro de esta ‘literatura sapiencial o ética’, sean más o menos antiguos o tardíos. De forma que no es un texto propia-

50. Véase R. Basset, *Op. cit*., I, 55-56.
51. Salomón es quien tiene dominio sobre el viento, los genios están relacionados con el viento, etc., *Qur*., XXI, 81-82 y XXXIV, 12.
52. No es el lugar para extenderse en todos los problemas que plantea el mar, de los peligros que de él se derivan, etc. y que funcionan como una constante en la mentalidad árabe, aunque no está de más recordarlo.
53. Recuérdense todas las alusiones a islas donde se encuentran cosas o seres fantásticos en la obra de Al-Mas`udi, *Muruy al-Dahab (Les prairies d'Or), vide supra* como la que se refiere al agua de la ‘isla de la inteligencia’ en T. III, 35, 36.
54. Por ejemplo la historia de los genios de las islas recogida por Ibn Battuta en su *Rihla (A través del Islam)*, ed. española de F. Arbós y S. Fanjul, Madrid, reimp., 1989, pp. 667-669.

mente literario y, por ello, no pertenece a un género literario definido, pero sí tiene unas aspiraciones, no de originalidad, sino de autenticidad en la transmisión de la 'sabiduría'.

Esto explica que, algo que podríamos entender como un logro especial de tipo literario, no lo sea tanto, sino que vaya también en la línea de la autenticidad de que hablaba. Me refiero al hecho de la brevedad generalizada de las máximas atribuidas a los genios, que contrasta con la mayor extensión de las atribuidas a otros sabios y también contenidas en el libro. Incluso se puede entender del mismo modo el hecho de que algunas de ellas sean enigmáticas o, sin llegar a tanto, sean de difícil interpretación.

De estos dos aspectos a los que me vengo refiriendo, el primero, esto es la brevedad, podría entenderse como una imitación ¿inconsciente? de la prosa de los magos y sacerdotes preislámicos, porque no sólo se explica por la intención pedagógica del libro, en general. Comprenderlo así, explicaría el hecho de que algunas máximas aparezcan como una única recomendación en otras obras. De otras, como las referentes al dinero o la riqueza, las relaciones con los parientes y los amigos, cuya proximidad se deriva de que, posiblemente fueron copiadas de repertorios temáticos, o las que aparecen encabezadas por expresiones idénticas, como 'quien' o advertencias, que provengan de repertorios ordenados de este modo, se puede también pensar que están separadas o divididas en dos o más partes, para mantener esa concisión que nos haría entenderlas como más cercanas a los antiguos oráculos.

Por otra parte, el segundo rasgo, esa apariencia de enigmas, vendría dada por la idea de que los genios únicamente enseñan cosas que quedan ocultas a los mortales y que sólo los iniciados pueden comprender.[55] Algunas de ellas nos resultan enigmáticas hoy porque han perdido la referencia al contexto que las provocó.

Todos los elementos a los que he hecho alusión se deben comprender como rasgos que, por un lado caracterizan a los personajes que intervienen, para entroncarlos con la tradición a la que pertenecen, de forma que no aparezcan fisuras que permitan sospechar en ellos falta de autenticidad, porque lo que no interesa es dar la sensación de ficción creada por un determinado autor. Esto garantiza la bondad de las enseñanzas transmitidas.

55. El verso: *La tumba de Harb es un lugar desolado/ no hay cerca de la tumba de Harb otra tumba*, es tradicionalmente atribuido a los genios, a causa de la fuerte aliteración y repetición de vocablos que presenta y que casi lo convierten en un trabalenguas; véase M. ibn Ezra, *Kitab al-Muhadara*..., vol. II, p. 178 y R. Basset, op. cit., I, pp. 55-56 y n. 2.

Conclusión

Si me he detenido con detalle en los contenidos de este texto, es porque me parece una de esas obras que muestran bien a las claras cómo en los siglos centrales del Imperio islámico y en las tierras de al-Andalus existió una única y 'global' cultura de la que participaron todas las comunidades presentes, produciéndose entre ellas trasvases de conocimiento que, aunque no fueran reconocidos, eran reales.

Por otra parte, me parece muy importante señalar que esa cultura global y compartida tenía unos fundamentos éticos comunes, de ahí que una obra como la de Hunayn, en su refundición por al-Ansari, mereciera la traducción de Harizi. Las enseñanzas de los filósofos o del rey Salomón formaban parte de un tesoro común que se apoyaba en una concepción del mundo compartida, cuyos pilares éticos eran muy similares, por no decir idénticos.

El Ángel de la redención
Notas sobre la mesianización del ángel en la mística musulmana medieval*



Rodrigo Karmy Bolton
Centro de Estudios Árabes
Universidad de Chile

> *"Vaciló y con esa voz llana, impersonal, a que solemos recurrir para confiar algo muy íntimo, dijo que para terminar el poema le era indispensable la casa, pues en un ángulo del sótano había un* ***Aleph****. Aclaró que un* ***Aleph*** *es uno de los puntos del espacio que contienen todos los puntos."*
>
> Jorge Luis Borges.

1. Premisa.

El presente estudio se inscribe en un proyecto de investigación más general que se puede titular *Angelología y Gubernamentalidad* y que, a grandes rasgos, se propone trazar una genealogía de aquello que, hacia finales de los años 70 Michel Foucault denominó "gubernamentalidad" (Foucault, 2006). Como el propio Foucault precisará en sus cursos de 1978, la gubernamentalidad se puede definir de una triple forma, a saber, desde un punto de vista estratégico, como

* Artículo Inédito.

un conjunto de instituciones, tácticas y modalidades del saber y de ejercicio del poder que tiene como blanco principal a una población (es decir, a un conjunto de individuos estadísticamente cuantificables considerados desde la perspectiva del cuerpo-especie); desde el punto de vista genealógico, como una "línea de fuerza" que en todo Occidente no habría dejado de pujar para imponerse como el ejercicio del poder por excelencia y, por último, desde el punto de vista historiográfico, como el proceso a través del cual se produce la gubernamentalización del Estado medieval en la figura del Estado moderno. Así, la modernidad no sería otra cosa que la consumación de dicha gubernamentalización cuyos efectos se habrían dejado sentir en la transformación de la política en la forma de una biopolítica de la población (Foucault, 1984).

Si bien, nuestra investigación sigue los trabajos de Foucault, se apoya esencialmente en algunas precisiones subrayadas por los desarrollos de Giorgio Agamben, a saber, que el paradigma de la gubernamentalidad podría encontrar su genealogía en la angelología que habría desarrollado el cristianismo. En efecto, habiendo desplazado levemente sus tesis iniciales acerca de la dimensión originaria de la soberanía desarrolladas en el primer volumen de la saga *Homo sacer* dedicada, esencialmente, a trazar una arqueología de la sacralidad en Occidente, Agamben propone que la angelología constituiría una de las reflexiones más antiguas acerca del problema del gobierno y que habría sido la figura del ángel y no la de Dios, la que se habría convertido en el paradigma biopolítico de la modernidad: *"Lo que nuestra investigación ha mostrado* –plantea Agamben– *es que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía (...)"* (Agamben, 2008, p. 480).

En este horizonte, mi trabajo destaca cómo la deriva cristiana habría asentado las bases para los procesos de gubernamentalización toda vez que el dogma de la Encarnación habría hecho que la figura de Dios asumiera integralmente el problema del gobierno del mundo al introyectar la angelología en la figura del mesías (Agamben, 2009). Todo lo cual se expresaría en la contraposición planteada durante los primeros concilios entre una cristo-angelología y una cristología encarnada (Corbin, 1993, Coccia, 2009).[1] En suma, la Encarnación habría hecho posible la adopción, por parte del mesías, de una función propiamente angelológica que habría hecho posible la extensión incondicionada de la "máquina gubernamental" (Agamben, 2008).

1. Al respecto véase mi tesis doctoral *Políticas de la En (x) carnación. Elementos para una genealogía teológica de la biopolítica*. Universidad de Chile, 2010.

Muy distinta suerte habría tenido lugar tanto en el judaísmo como en el islam que no sólo habrían reservado a Dios la más plena soberanía, sin sucumbir a ningún encanto de la Encarnación, sino que además, no habrían estructurado una angelología tan sistemática como aquella legada por la tradición cristiana (Zonta, Coccia, Lizzini, 2009). Sin embargo, la cuestión decisiva, sería el atender a que dicha deriva gubernamental desplegada en la forma de lo que desde el imperio romano se llamó "cristianismo", constituiría una "línea de fuerza" ínsita a la propia estructura monoteísta que sólo a través del dogma trinitario desarrollado en él, ésta habría encontrado sus posibilidades de realización.

Un caso diferente (que ni Foucault ni Agamben atienden) lo constituye el islam. Puesto que aquí, la reivindicación absoluta del *tawhid*, con todas las diferencias que se plantearon acerca de la relación entre la acción humana y naturaleza divina que tuvieron lugar entre las diferentes escuelas teológicas (*mutazilíes*, *hanbaliés* y *asharíes*), habría permitido conservar dicha soberanía e impedido su propia deriva gubernamental. En este sentido, no es para nada casual la inexistencia de algo así como una Iglesia en el islam. Ni las escuelas teológicas sunníes, ni el imamato shií pueden considerarse instituciones análogas a la Iglesia, en cuanto su función pontificia (Corbin, 1993). Ello porque la fidelidad última a la cual se debe todo *muslim* es, única y exclusivamente, a Dios. Por eso me interesa el islam: derivado de la misma matriz abrahámica e históricamente posterior al nacimiento del cristianismo, éste no habría desarrollado sus dispositivos de gobierno del mundo, rechazando de plano la posibilidad de la Encarnación. Con ello el islam se inscribía en aquellas tendencias declaradas herejías desde el concilio de Nicea (como aquellas "monofisitas", "docetas" u "adopcionistas"), con lo cual no es de extrañar que, incluso antes de las Cruzadas, en los textos de Juan Damasceno (s. VIII) la literatura cristiana haya considerado al islam como una religión herética y al profeta como un verdadero Anti-Cristo (Dakake, 2007).

El presente texto constituye la última parte de un texto mayor dedicado a la angelología musulmana en general y que, como indica su título, expone algunos rasgos generales de ésta en la perspectiva de su mística. Como hemos señalado, la angelología en el islam tiene un carácter diverso y en ningún caso, unívoco: todo dependerá si se la mira desde la teología, la filosofía o desde la mística. Aquí nos dedicaremos única y exclusivamente la angelología en la mística, en su doble versión, a saber, el sufismo iranio, cuyo representante es Sohrawardí y el sufismo andalusí de Ibn ´Arabi. En ambos casos, las diferencias doctrinarias entre sunna y shiía simplemente parecen pasar desapercibidas. Ibn ´Arabi proveniente de un mundo radicalmente sunnita y Sohrawardí, proveniente de un mundo shiíta, se encuentran, sin embargo, en un mismo mundo espiritual: se trata de distinguir la dimensión exotérica del mundo (*zahir*) de la dimensión esotérica del alma (*batin*), a través de la cual, el hombre podrá encontrar su redención.

El presente ensayo plantea tres tesis acerca de la angelología en la mística musulmana que están estrechamente vinculadas: en primer lugar, que la mística constituye un dispositivo de des-subjetivación o, lo que sería lo mismo, una específica forma de contra-conducta, en la medida que ésta se presenta como una experiencia del todo singular que escapa a cualquier control exterior y que permite al hombre encontrar su redención por sí mismo al conducir su alma mundana hacia su alma universal. A través de una serie de prácticas espirituales ese tránsito tendrá lugar a través de la función angelológica del ángel Gabriel en Sohrawardí o del Profeta en Ibn ´Arabi que conduce al hombre en un viaje gnoseológico hacia su tierra espiritual. En segundo lugar, que la mística musulmana habría desarrollado un proceso de "mesianización del ángel" toda vez que habría desarrollado una angelología que conduce al hombre a su redención. A diferencia de la experiencia cristiana donde pervive una suerte de "angelologización del mesías" (en cuanto la función mesiánica es reducida a una función gubernamental), la apuesta de la mística musulmana habría sido la de la "mesianización del ángel" otorgándole una función esencialmente salvífica. En tercer lugar, que la mística musulmana da una singular lectura de la creación: tanto "el rumor de las alas de Gabriel" descrita por el sufismo iranio como la palmera y la "Tierra inmensa" creadas a partir del "resto de arcilla" en Ibn ´Arabi, cuestionan la perfección del ser restituyendo así, la figura de la contingencia: la creación implica una des-creación o, lo que es igual, el poder puede tanto ser como no-ser. Sólo porque el mundo es abierto en su posibilidad y las posibilidades entran para volverse actualidad es que la gnosis logra interpelar al orden establecido: éste nunca se clausura sobre sí mismo (poder-ser), sino que siempre deja entrever una abertura a lo otro de sí que, sin embargo, le constituye (un poder-no-ser).

2. Umbral.

Al principio de *Al Munqid min al dalal* Abu Hamid Al Gazzali escribía: *"Me pides (...) te relate los esfuerzos que he tenido que realizar para poner en claro la verdad entre el desorden de las sectas con sus diferentes vías y métodos, el atrevimiento que he mostrado al ascender desde el fondo de la imitación ciega hasta el altozano de la propia indagación, el provecho que he sacado, en primer lugar de la ciencia de la Teología, el aborrecimiento en que he tenido, en segundo lugar los métodos de los que son partidarios de la enseñanza del imam infalible, limitados en la consecución de la verdad al seguimiento ciego del imam, el desprecio que me han inspirado, en tercer lugar, los caminos del filosofar y, por último, la satisfacción que he alcanzado en la vía del Sufismo (...)"* (Al Gazzali, pp. 27-28).

El problema está claro: en un viaje del conocimiento Al Gazzali sitúa a la práctica del *taqlid* (la "imitación ciega" que es la práctica del literalismo hermenéutico introducido por la escuela teológica hanbalí) como el nivel más bajo desde el cual el hombre comienza a ascender en los grados del conocimiento: sale desde el "fondo de la imitación ciega", pasa por la teología (*kalam* sunní) que, según el propio Al Gazzali, ha debido aborrecerla, llega a la imamología shií que también rechaza puesto que la lealtad al imam impide el acceso al verdadero conocimiento, hasta llegar a la filosofía que, a su vez, será superada por el encuentro del sufismo.

La jerarquía gnoseológica introducida por Al Gazzali le permite situar al sufismo como el conocimiento más elevado, más allá incluso, de aquél de la filosofía, puesto que si ésta constituye al conocimiento más elevado acerca de las causas del mundo, prescinde para ello de la fe y la salvación del alma.[2] En esta vía, la mística musulmana se presenta a sí misma como una tercera perspectiva que se abre en el seno del islam, más allá tanto de la teología (*kalam*) como de la filosofía (*falsafa*). Es menester considerar que hasta ese momento, la teología y la filosofía son protagonistas de un conflicto por el lugar del pensamiento en relación a la ley de la ciudad. Para los teólogos (sobre todo los de corte hanbalí y asharí) el pensamiento ha de supeditarse a la ley de la ciudad en función de la conservación misma de su orden. Ello implicará el establecimiento de un régimen de obediencia que va más allá de la razón y que se traducirá en la obediencia ciega a la ley (*fiqh*), prescindiendo de toda consideración acerca de su fundamento ético universal. En cambio, para los filósofos –herederos de la escuela mutazilí– se trata de ceñirse a la ley de la ciudad en la medida que ésta encuentra su fundamento racional. Así, para los filósofos será necesario seguir la ley divina no porque ésta simplemente haya sido emanada por Dios, sino porque su contenido ético es eminentemente universal. Puestas así las cosas, la mística se abre como una tercera perspectiva que intenta proyectar un conocimiento radical (una *gnosis*, *´arif* en árabe) que difiere de aquél de la teología porque se abre a una lectura esotérica del Qurán y de aquél de la filosofía porque su conocimiento no sólo dilucida las causas últimas del mundo, sino que además, se orienta hacia la salvación del alma.

2. Porque si la filosofía constituye un conocimiento elevado ésta dejado de lado la fe: "*Incluso Avicena menciona en un testamento suyo el haberse comprometido con Dios en tales y tales cosas (...)Ésta es la fe de los filósofos que se dicen creyentes*." (Al Gazzali, p. 96).

3. Sohrawardí.

Los célebres trabajos de Henry Corbin ya deberían precavernos acerca del léxico utilizado por la filosofía oriental, en la cual, todos los conceptos adquieren un sentido esencialmente metafísico y espiritual. La clave de ello reside en que los filósofos orientales dejan de lado la hermenéutica del *tafsir* (comentario) practicada por las escuelas literalistas del *kalam* sunní (hanbalí y asharíes) para abrirse a una hermenéutica del *ta´wil* en la cual los datos literales del texto se elevan a su dimensión simbólica y espiritual (Corbin, 2003). Así, el Oriente (*mashriq*), que se caracteriza por la salida del sol vendrá a simbolizar la cercanía del hombre con el ser, y el Occidente (*magrib*) que se caracteriza por ser el lugar del crepúsculo, simbolizará la declinación de la relación del hombre para con la luz del ser (Jambet, 1984).

De esta forma, en el Occidente el hombre experimentará un extrañamiento en el cual le invade una nostalgia por aquella antigua y originaria patria que sólo a través de la guía ejercida por el ángel Gabriel podrá restituir. En este sentido, el hombre estará, desde el principio, arrojado al mundo, en una relación de extrañamiento tal, que Sohrawardí ha podido caracterizar a dicha situación en la fórmula del "exilio occidental". A esta luz, el ángel se presentará como el operador capaz de conducir al hombre hacia el Oriente espiritual precisamente porque será allí donde el hombre, extraviado en el mundo, podrá tocar la fuente originaria de la luz.

Como toda tesis gnóstica, el relato sohrawardiano sitúa un dualismo ontológico entre un Occidente que se presenta como el mundo y que se denomina la "cripta del alma" y un Oriente que se revela como el lugar esotérico de la salvación. Las mismas palabras árabes que designan a uno y a otro tienen resonancias metafísico-espirituales decisivas: Occidente es el *magrib*, palabra que su estructura consonante emparenta con *garb* que puede traducirse como "extraño", y Oriente el *mashriq* término que obedece a la misma estructura consonante de *ishraq* y que designa, en su sentido filosófico-espiritual, al Oriente.

3.1. Potencia.

En *El rumor de las alas de Gabriel* escrito por un autor anónimo que supuestamente había escuchado las enseñanzas de Sohrawardí, se estructura un relato en la forma platónica del diálogo entre un Yo (quien cuenta el relato) y un Sabio que le explica a este Yo qué es el rumor de las alas de Gabriel. Así, en un fragmento el diálogo se lee: *"Sabio: Todo lo que desciende a las cuatro partes del mundo inferior, procede de las "alas de Gabriel" / Yo: ¿Cuál es, pues, la constitución de*

*las cosas? / Sabio: Sabe que el Dios Altísimo tiene un cierto número de Verbos mayores (**Kalimat e kobra**), que emanan del resplandor de su augusta faz. Esos Verbos forman un orden jerárquico. La primera Luz que emana es el Verbo supremo, de modo que ningún Verbo es superior a él. Su relación con los otros Verbos, en cuanto a luz y esplendor epifánico es semejante a la relación del Sol con los otros astros (...) De la irradiación de luz de ese Verbo procede otro Verbo, y así uno por uno, hasta que su número está concluido. Ésos son los Verbos perfectos. El último de esos Verbos es GABRIEL, y los espíritus humanos emanan de este último Verbo, tal como lo dice nuestro Profeta en un largo **hadith** referente a la profunda naturaleza inicial del hombre: "Dios envía un ángel que insufla el Espíritu en él"* (Sohrawardí, 2002) Así, el ángel Gabriel, también llamado "Espíritu fiel" constituye el último de los Verbos perfectos, desde el cual "emanan "los espíritus humanos". La tesis emanatista, proveniente de la lectura neoplatónica realizada por Plotino en sus *Enéadas*, plantea la existencia de una jerarquía de los Verbos perfectos cuya figura última corresponderá al ángel Gabriel a través de cuya emanación tendrán lugar los hombres.

La reflexión sobre la naturaleza del ángel Gabriel es, ante todo, una reflexión en torno al poder. De hecho, en árabe el nombre *yibril* responde a la estructura consonante *y-b-r* que remite al poder, la omnipotencia, la soberanía (Corriente, 1991). Mas aún, tal como señala Olga Lizzini, es menester considerar que en la angelología musulmana se ha desplazado la función del ángel Mikael que la angelología judía había caracterizado bajo las consonantes *m-k-l* que designaba al que "es como Dios" (*mala´ika*, "mensajero"), por el ángel Gabriel que remitirá a la estructura consonante árabe antedicha (Lizzini, 2009). Con esta sustitución el ángel Gabriel y no Mikael como ocurría en la angelología judía, pasa a ocupar en el islam el más alto grado en la jerarquía celestial. Así, remitiendo el problema su estructura consonante y siendo el "que es como Dios", el ángel Gabriel constituirá el supremo poder sobre la tierra (*y-b-r, yibril*).

A esta luz, el texto vuelve a situar al Sabio que dice: *"Sabe que GABRIEL tiene dos alas. Está el ala derecha, que es luz pura. Esta ala es, en su totalidad, la única y pura relación del ser de Gabriel con Dios. Y está el ala izquierda, sobre la que se extiende una cierta marca tenebrosa que se asemeja al color rojizo de la Luna cuando sale, o a las de las patas del pavo real. Esta marca tenebrosa es su poder-ser, que tiene un lado vuelto hacia el no-ser (puesto que es **eo ipso** poder-no-ser). Cuando consideras a Gabriel en cuanto a su acto de ser por el ser de Dios, su ser tiene la cualificación del ser necesario (...) Pero cuando lo consideras en cuanto al derecho de su esencia en sí misma, ese derecho es también un derecho al no-ser, pues ese derecho está unido al ser que no es en sí mismo mas que poder ser (y **eo ipso** poder -no ser). Estos dos significados corresponden res-*

pectivamente a las dos alas de Gabriel." (Sohrawardí, 2002). Según el Sabio, el ángel lleva consigo dos alas que corresponden respectivamente al Oriente (el ala derecha que lleva consigo el poder-ser), y al Occidente (el ala izquierda que lleva el poder-no-ser). El ala derecha es luz pura que simboliza la relación del ángel Gabriel al ser de Dios y el poder ser (la creación), la izquierda, en cambio, lleva el signo de la oscuridad que, desde un punto de vista ontológico, corresponderá al poder-no-ser (la descreación).

En este sentido, el ángel Gabriel será caracterizado en base a dos lados que, sin embargo, expresan un sólo poder desplegado de dos formas distintas: un poder-ser y un poder-no-ser toda vez que el ángel se ubicará entre Dios (la ontología del ser simbolizado en su ala derecha) y el mundo (la contingencia del no-ser simbolizada en su ala izquierda). Se advierte, pues, que el anónimo escritor aquí aludido ha puesto en juego una singular reflexión en torno a la diferencia entre potencia y acto desarrollada por la ontología aristotélica. En efecto, tal como ocurría en el *Tratado sobre el Alma* donde, según Aristóteles, el ojo era capaz de ver su propia potencia de no-ver en la forma de la oscuridad (418b), las dos alas del ángel Gabriel testimonian la posibilidad de que todo poder-ser sea capaz de tocar su propio e inmanente poder-no-ser.

Así, el "rumor de las alas de Gabriel" hace que la actualidad del mundo se vuelque sobre su propia potencialidad (poder-no-ser), así como que los posibles recuperen "su derecho a existir" (poder-ser) (Agamben, 2001, p. 135). En otras palabras, el "rumor de las alas de Gabriel" funciona abriendo un espacio otro en que potencia y acto se trastocan completamente, al punto de hacerse indistinguibles. Con ello, la creación, que se despliega desde el ala derecha de Gabriel, muestra la íntima des-creación que le constituye situando así, el legado más prístino de toda reflexión gnóstica: que el orden del ser es siempre contingente y nunca necesario. Con ello, la gnosis no sólo se eleva por sobre el conocimiento filosófico, sino también, por sobre las leyes (*fiqh*) que regulan la ciudad.

Aunque en un sentido crítico respecto de la modernidad, Eric Voegelin intuyó que uno de los rasgos más esenciales de la gnosis es su suposición de una insatisfacción con su propia situación mundana en la medida que ésta se presenta como la experiencia de hacer del mundo esa prisión del alma que sólo un ángel (el ángel Gabriel, en este caso), podrá liberar (Voegelin, 2009). Sin embargo, en la perspectiva de la gnosis, la liberación no es algo sencillo. Más bien, ésta comportará el desarrollo de una singular forma de conocimiento que, como tal, ha ido más allá de las causas del mundo (como los filósofos) y que, ángel mediante, ha comenzado a penetrar en la dimensión esotérica de la cual emana el hombre. Por esta razón, haciéndose cargo de todo el avicenismo medieval, Sohrawardí identificará al ángel Gabriel con la figura de la inteligencia agente.

3.2. Apocatástasis.

En *El Relato del exilio occidental* escrito directamente por Sohrawardí, la figura del ángel muestra todo su poder. Sohrawardí comienza refiriéndose a la *Risala de Hayy ibn Yaqzan* escrita por Avicena, diciendo que en ella, no habría encontrado referencias exactas acerca de "la experiencia suprema del Gran Estremecimiento", esto es, el acontecimiento del Juicio Final que describe el Qurán en 79,34: *"Pero, cuando venga la tan grande Calamidad, (...)"*. En su célebre *Risala de Hayy ibn Yaqzan* Avicena relata un viaje que emprende un hombre en un periplo místico donde se encuentra con un ángel que comienza por revelarle la Verdad primera. Así comienza el relato: *"mientras dábamos vueltas, unos tras otros he aquí que se nos apareció un gran Sabio (...)"* (Avicena, 1998) ese "gran Sabio" será precisamente el Ángel de la revelación, el intelecto agente que, con su luz, nos revelará la verdad Primera, pero dejará en suspenso en qué consiste dicho acontecimiento.

Según Sohrawardí, éste sería el misterio que, a diferencia de la filosofía, provee al sufismo y de "aquellos que poseen la intuición visionaria". A partir de aquí, el filósofo neoplatónico comienza a contar dicho secreto en este pequeño relato. Éste comienza describiendo cómo es que en la compañía de su hermano *´Asim* que vendría a simbolizar la preservación de la facultad contemplativa propia del alma que, como sugiere Corbin, ha sido emanada desde el ala derecha del ángel Gabriel, emprende un viaje hacia el "país de Occidente" para dar "caza a ciertos pájaros de las orillas del Mar verde". Según la lectura que nos provee Corbin, dicho "pájaros de las orillas del Mar verde" vendrían a simbolizar el momento en que el hombre debe de exiliarse e ir a las cosas sensibles para poder conocer y así transformarlas en inteligibles (Corbin, 2002).

Dicho de otra forma: constituye el momento en que a partir de su exilio el hombre ha de emprender el viaje de retorno en el que se encontrará con el ángel Gabriel que, imprimiendo formas a la materia, la elevará hacia un estado de mayor perfección espiritual. Con ello, el alma sólo podrá elevarse a la forma del intelecto agente sólo si sale fuera de sí en una larga peregrinación que le permitirá dejarse conducir por el ángel Gabriel para así llegar al "monte del Sinaí" que en este relato aparece en el personaje de un yemenita: *"Cuando sus habitantes se dieron cuenta de nuestra llegada inopinada y comprendieron que éramos hijos del* ***shaykh*** *conocido como al Hadi ibn al Khayr el yemenita."* (Sohrawardí, 2002). Hijos del *shaykh* (el ángel Gabriel) son todos los hombres toda vez que han sido emanados por él como último de los Verbos perfectos. Así, siendo hijos del *shaykh*, los hombres pueden volver a esa patria originaria que les constituía y que, sin embargo, habría sido olvidada por medio de una apocatástasis operada en función de la gnosis.

Por ello, el "Gran Estremecimiento" que el otrora relato aviceniano había dejado en suspenso, encontraría aquí el principio de su inteligibilidad puesto que el relato descrito por Sohrawardí, se expone en la forma de un viaje en el cual el hombre inicia su periplo hacia Occidente (el ala izquierda de Gabriel) y vuelve hacia el Oriente (el ala derecha de Gabriel) al punto de restituir el orden de todas las cosas y su pertenencia perfecta a Dios. El "Gran Estremecimiento" que relata el Qurán no será más que el movimiento de la apocatastásis que salva al alma del hombre volcándola hacia la eternidad. El operador de dicho proceso será precisamente el ángel Gabriel que, a diferencia de la inteligencia agente defendida por los filósofos, hará posible el conocimiento que va más allá del mundo retornando así a la luz de Oriente y colmando así la nostalgia ontológico-existencial del hombre. Pero, como ya hemos visto, dicho proceso es posible sólo en la medida que el orden del ser está atravesado por el poder-no-ser del ala izquierda del ángel Gabriel, esto es, sólo porque el mundo no puede colmar existencialmente al alma del hombre que, a partir de allí, hará posible el viaje desde el Occidente hacia el Oriente de la luz.

4. Ibn ´Arabi.

No sería exagerado decir que para Ibn ´Arabi los pasajes coránicos 2, 30-34 quizás constituyan los más esenciales: *"Y cuando tu Señor dijo a los ángeles "Voy a poner un sucesor en la tierra" Dijeron: "¿Vas a poner en ella a quien corrompa en ella y derrame sangre, siendo así que nosotros celebramos tu alabanza y proclamamos Tu santidad?" Dijo: "Yo sé lo que vosotros no sabéis" Enseñó a Adán el nombre de todos los seres y presentó éstos a los ángeles, diciendo: "¡Informadme de los nombres de éstos, si es verdad lo que decís!" Dijeron: "¡Gloria a Ti! No sabemos más que lo que Tú nos has enseñado. Tú eres, ciertamente el Omnisciente, el Sabio." Dijo: "¡Adán! ¡Infórmales de sus nombres!" Cuando les informó de sus nombres, dijo: "¿No os he dicho que conozco lo oculto de los cielos y de la tierra y que sé lo que mostráis y lo que ocultáis?" Y cuando dijimos a los ángeles: "Prosternaos ante Adán!" Se prosternaron, excepto Iblis. Se negó y fue altivo: era de los infieles."* (Cor, 2, 30-34). En este decisivo pasaje se advierten tres problemas que no dejarán de tocar la puerta de los escritos del místico murciano.

En primer lugar, el hombre es concebido como un *halifa*, esto es, como el sucesor de Dios en la tierra. Entre todos los universos que Dios ha creado existe éste en el cual el hombre es quien lo ha de gobernar pero al alero del "divino gobierno". Para Ibn ´Arabi este punto es esencial, toda vez que concebirá que así

como Dios habría puesto al hombre para gobernar la tierra, así también habría puesto al alma universal para gobernar al hombre. Así, el alma será el *halifa* de Dios en el mundo interior del hombre, tal como éste último lo será respecto del mundo sublunar.

En segundo lugar, precisamente porque el hombre se presenta como *halifa*, es que éste se muestra como radicalmente superior a los ángeles. Es el hombre, en su pertenencia esotérica a la divinidad, quien está destinado a reinar el mundo. Los ángeles serán criaturas que están al servicio del hombre y no el hombre al servicio de los ángeles. Pero, en consonancia con la apuesta de Sohrawardí, en Ibn ´Arabi será la figura del Profeta el verdadero operador gnoseológico pero sólo en la medida que éste constituye una teofanía del ángel propiamente tal. Dicho de otra manera, el Profeta cumple la función angélica suprema de redimir al hombre conduciéndolo hacia el conocimiento radical.

En tercer lugar, Dios se muestra como el nombre de todos los nombres que, por serlo, es radicalmente innombrable. Siendo lo innombrable, el nombre de Dios debe comenzar con la letra *alif* que constituye la única letra del alfabeto árabe sin valor fonético. Precisamente porque carece de todo valor fonético es que, tal como comprenderán los cabalistas judíos medievales, esta letra llevará consigo todos los nombres del mundo. La letra *alif* no es más que el soplo de Dios, el apoyo, el hiato decisivo que hace posible el acontecimiento del lenguaje y la inscripción en cada criatura de los Nombres de Dios. Con ello, se funda la relación eterna de cada criatura para con su Creador, una relación fundada en el amor místico y que restituye a éstas a su unión originaria con Dios.

4.1. Tierra celeste.

En el capítulo VIII de su gran obra el *Kitab al-Futuhat al makkiyya* (*Iluminaciones de La Meca*) del filósofo murciano Ibn Arabi escribe: *"Debes saber que, cuando Dios creó a Adán, que fue el primer ser humano formado, sobró un resto de arcilla. Con ese resto Dios creó la palmera, de tal modo que esta planta es la hermana de Adán; luego para nosotros es como una tía paterna. La teología la designa de este modo y la asimila al creyente fiel. Alberga secretos extraordinarios como no los contiene ninguna otra planta. Ahora bien, después de la creación de la palmera, quedó oculto un resto de la arcilla con que se había formado la planta; este resto representaba el equivalente del grano de sésamo, y con este resto Dios hizo una Tierra inmensa."*[3] Si atendemos bien a este pasaje, vemos que Ibn Arabi tiene una concepción de la creación del todo singular. Para el místico sufí la creación divina no es un acto que define para siempre a toda la creación, sino que, tal como ocurría con el rumor de las alas de Gabriel, ésta implicará

siempre un resto de descreación. Toda creación lleva consigo una descreación que, lejos de constituir una mera nada, abre al hombre a una multiplicidad de nuevas formas.

Así, para Ibn Arabi a la creación llevada a cabo por Dios se le escapa, como por entre sus dedos, la arcilla con la cual creó al hombre. Mas con este resto de arcilla –y aquí cobra una importancia decisiva la noción de *resto*– Dios creó la palmera que es el símbolo del "creyente fiel": desde el punto de vista del *ta´wil* que, como hermenéutica, eleva a símbolos los datos literales del texto, la palmera que es considerada un resto de la creación, viene a simbolizar al "creyente fiel". ¿Por qué? Básicamente porque como toda gnosis, la de Ibn ´Arabi no puede sino cuestionar la perfección de la creación del mundo en cuanto realidad exotérica. Con ello, la fe de todo musulmán deja de medirse por los parámetros del mundo exotérico (la *sharia*) y encuentra su vitalización en la dimensión esotérica del alma (*nafs*). Así, el mundo es ontológicamente imperfecto, más allá del cual, será posible sin embargo, encontrar la perfección.

Lo mismo ocurre en el relato de la creación de la "Tierra inmensa". Según Ibn ´Arabi al crear la palmera Dios habría dejado escapar otro resto de arcilla, desde el cual se habría creado una "Tierra inmensa". Otro resto se asoma desde el acontecimiento de la creación. Un resto que vuelve a testimoniar que toda creación no es más que una des-creación, es decir, que a todo paso al acto (*Kn* -¡Sea!- como dice El Qurán) le sobrevive un resto, una potencia de no-ser. En otras palabras, que esa "Tierra inmensa" de la cual habla Ibn Arabi tiene la forma de una potencia que siempre queda como "resto" a toda consumación del acto. Esa des-creación que queda de toda creación garantiza la posibilidad de la gnosis, en la medida que ésta se presentará como un conocimiento que va más allá del mundo creado para penetrar en la dimensión oculta (*batin*) de los Nombres de Dios.

Es por ello que esa "Tierra inmensa" es algo de una naturaleza completamente diferente a la de la tierra del mundo. En efecto, Ibn ´Arabi se refiere a dicha Tierra señalando: *"Como en ella (Dios) colocó el Trono y todo lo que éste contiene, el Firmamento, los Cielos y las Tierras, los mundos subterráneos, todos los paraísos y los infiernos, es todo conjunto de nuestro universo el que se encuentra íntegramente en esta Tierra, y sin embargo, todo ese conjunto no es, con relación a la inmensidad de esa misma Tierra, más que un anillo perdido en un desierto de nuestra Tierra. Esa Tierra encierra maravillas y sorpresas que somos incapaces*

3. Ibn Arabi *La Tierra que fue creada con el resto de la arcilla de Adán.* En: Henry Corbin *Cuerpo espiritual y Tierra celeste.* Madrid, Ed. Siruela, 2006, p. 160.

de enumerar, y ante las que la inteligencia queda impresionada."[4] Como plantea Corbin, es necesario señalar que en la tradición hierocosmológica el *Trono* (*árs*) simboliza el umbral esotérico (la puerta a través de la cual el hombre entra en esta Tierra) y el *Firmamento* (*kursí*) el umbral exotérico de lo Invisible (la puerta a través de la cual el hombre sale de ella). Así, según el murciano, en esta Tierra Dios habría creado en cada alma múltiples "universos de glorificación" que cuando los místicos (que para Ibn Arabi se incluyen a los profetas descritos por el Qurán) tienen "visiones teofánicas en nuestro mundo material" son arrebatados entrando en ella la luz de su Espíritu. Así, la dimensión esencialmente esotérica de esta Tierra llega a impresionar radicalmente a la propia inteligencia elevándola, en un gran viaje gnoseológico, por sobre todas las otra formas del conocimiento.

4.2. *Nafs* (alma).

Una de las características más importantes de esta Tierra descrita por Ibn ´Arabi en estas pocas páginas, es que en ella los hombres pueden conversar tranquilamente con sus compañeros: *"Hablan idiomas distintos, desde luego, pero esta Tierra posee como don propio el conferir a cualquiera que entre en ella la capacidad de comprender cualquier lengua."*[5] Los hombres, si bien "hablan idiomas distintos", esta Tierra da la "capacidad" a todo hombre para comprender cualquier lengua, independiente de su sintaxis, morfología, estructura y todas esas fórmulas que los modernos han intentado descubrir. Cobra sentido, entonces, el que esta Tierra haya sido creada desde un "resto de arcilla" puesto que, como tal, ésta tendrá la forma de una potencia absoluta.

Con ello, esta Tierra se presenta en la forma de la contingencia que, exactamente como el rumor de las alas de Gabriel, llevará consigo tanto el poder ser (la creación) como el poder-no-ser (la des-creación). En este sentido, se podría decir que esta Tierra es pura potencia o, si se quiere, pura capacidad de hablar. En ella habitan, se confunden, se mezclan todas las lenguas, porque esta Tierra no es otra cosa que una potencia genérica que excede a todas las formas de un habla en particular. Como tal, esta Tierra se identifica al Nombre de Dios que no puede sino constituir un silencio radical que, como tal, funda la posibilidad de toda lengua.

Así, la paradoja que Ibn ´Arabi nos lega se puede formular así: la Tierra *es* cuando *no es* (es decir, cuando da lugar a una forma en particular) y *no es* cuando *es* (cuando es una pura potencia de una forma). Con ello, la paradoja de la mística

4. Idem. p. 161.
5. Idem. p. 163.

es exactamente la misma paradoja a la cual nos conduce el cuento de Borges y que tiene a una sola letra como su protagonista, a saber, la letra *Alif*: siendo la primera letra del alfabeto árabe, su grafema carece de cualquier valor fonético situándose así, como el verdadero Nombre de Dios, esto es, como la revelabilidad condición de toda revelación posible.

Por esta razón, *alif* funciona como el apoyo para toda palabra simbolizando así, el momento de la creación de Dios que, si bien ella da lugar a toda palabra, ella misma se sustrae a lo que ha dado lugar. *Alif* simboliza, pues, el silencio radical sobre el cual se erige toda palabra, lo innominable sobre el cual se erige todo Nombre y, como expresa Borges magistralmente, lo inenarrable sobre lo cual se erige toda narración. En este sentido, quizás no haya versión más radical de la adscripción del principio del *tawhid* que aquella de la mística que, como tal, parece reconducir a la teología musulmana a una deriva esencialmente apofática. A partir de aquí se comprende que Ibn ´Arabi reserve la primacía del hombre respecto de los ángeles a partir del pasaje coránico señalado: que Dios le haya enseñado al hombre los nombres de las cosas implica que cada nombre proferido por el hombre llevará consigo la signatura de Dios, toda vez que cada palabra encuentra su condición de posibilidad en la *alif* que no es más que la letra que contiene simultáneamente todos los nombres.

Sólo esto hará posible la erección del hombre sobre los ángeles, como sucesor de Dios en la tierra (*halifa*): *"Dios le mostró al hombre su posición en el universo y trazó su vida sobre la tierra (...) De esta forma, Dios situó al hombre incluso por encima de los ángeles, e hizo postrarse a éstos ante el ser humano en señal de lealtad. Así es como Dios le enseño al ser humano sus Nombres. Dios hizo al hombre Su representante en el universo y le aseguró su éxito y predominio sobre todo."* (Ibn ´Arabi, 2006, p. 30). Situado por encima de los ángeles, el hombre fue puesto por Dios como su sucesor en la tierra, su *halifa*, precisamente porque recibió la enseñanza de los Nombres de Dios. Ello implicará que al hombre le está destinado gobernar la tierra "divinamente". Pero gobernar aquí no significa necesariamente someterse a las prescripciones de la *sharia*, sino más bien, ingresar al conocimiento del alma universal que no es más que el retorno hacia la ipseidad originaria que vincula a toda criatura con su creador.

Por esta razón, la tradición sufí sostiene una ontología que se basa en la idea de que los Nombres divinos son el fundamento de todas las cosas. Más profundamente, se podría decir que, en la perspectiva de Ibn ´Arabi cada ser es una forma epifánica de la divinidad o, lo que es igual, que la singularidad de cada criatura se vuelve posible en la medida que ésta lleva consigo el Nombre de Dios. La clave aquí reside en la distinción ontológica entre *Allah* que designaría al Dios como esencia general que remite a la dimensión positiva y exotérica del mundo y, por

tanto, lleva consigo determinados atributos (*tashbih*) y *Al-Rabb* que designaría al Señor como la teofanía que permite la individualización de cada criatura del mundo y que, por tanto, abre a esta criatura al amor místico que aspira a lo que Corbin denomina la *unio sympathetica* para con la divinidad (Corbin, 1993). Así, para Ibn ´Arabi Dios configura un eterno círculo en el que se auto-revela a través de nosotros para, finalmente elevar a las criaturas a su resurrección en el movimiento restitutivo de la apocatástasis.

Con ello, Ibn ´Arabi no sólo conjura a la doctrina asharita, en la medida que abandona el optimismo del acto incesante de Dios en el mundo (y, por tanto, la consecuente aceptación incondicional de éste por parte de los hombres como el mejor de los mundos posibles) y nos lega un pesimismo original propio del hombre "extrañado", a través de la cual, éste se abre a la contingencia; sino también al "ateísmo" del conocimiento filosófico que atiende a las causa últimas del mundo, puesto que, lo decisivo no se hallaría en la exterioridad mundana sino en los Nombres de Dios ocultos en cada criatura y que revelan la relación amorosa que les une eternamente: *"Cada siervo* –dice Ibn ´Arabi en *las Iluminaciones de la Meca– tiene un Nombre que es su Señor. Él es su cuerpo cuyo corazón es éste Nombre."* (Ibn ´Arabi, 2005, p. 36).

La aventura del *ta´wil* propiciada por Ibn ´Arabi –esa hermenéutica que, como ha enseñado Corbin, transforma los datos literales en símbolos– permitirá mostrar que , en último término, cada ser en el mundo, incluyendo el hombre, constituirá un verdadero espejo de Dios en tanto el núcleo de cada uno llevará inscrito el Nombre de Dios: *"El ser humano es como todo lo que existe. A pesar de lo minúsculos que somos, somos el microcosmos del macrocosmos."* (Ibn ´Arabi, 2006, p. 34). A partir de aquí el alma será concebida como la sucesora de Dios, ya no en la Tierra, sino en el microcosmos que habita en el interior del hombre. El alma es, pues, una proyección de la universalidad de Dios en la extrema particularidad del hombre. Porque así como Dios habría puesto al hombre como su sucesor en la esfera del macrocosmos, el alma será su proyección esotérica que, al modo de una unidad divina, permitirá al hombre gobernar "divinamente" al propio reino humano: *"De la misma forma en que el hombre es creado como centro del universo y el microcosmos del macrocosmos, el alma es el centro del ser humano y es el representante del Señor."* (p. 45). Se advertirá, entonces, la inflexión sufí respecto de la interpretación del *kalam*: si ésta última situaba al hombre como sucesor de Dios en la tierra sólo en su dimensión exotérica: la Ley; el sufismo de Ibn ´Arabi lo hará en su dimensión radicalmente esotérica: el Amor.

Ambos parten de la misma interpretación del pasaje coránico 2, 30-34: el hombre es el sucesor de Dios en la tierra y, precisamente por ello, los ángeles serán radicalmente inferiores a él. Sin embargo, será en la ubicación de dicha sucesión

donde reside su diferencia: si para los teólogos dicha sucesión refiere al campo exotérico de la Ley, para los sufíes referirá al campo esotérico del alma. Así, para Ibn ´Arabi el hombre sólo podrá ejercer un "divino gobierno" sobre el mundo si acaso se abre al campo del alma universal que, oculta en su propio ser, constituye el núcleo de la verdad eterna por excelencia: sólo a través de ese conocimiento trascendental (la revelabilidad que hace posible toda revelación o, lo que es igual, el *Alif* como Nombre de Dios que da lugar a todos los demás nombres), el hombre podrá ir más allá de la nostalgia y tocar la absoluta eternidad de su Creador.

A esta luz, resulta importante dedicar algunas líneas al término "alma" en Ibn ´Arabi. Este no significa lo que designa en Aristóteles, a saber, la forma de un cuerpo físico, sino mas bien, el término alma designará una entidad impersonal que no es mas que el Nombre de Dios. Por ello, "alma" no designa aquí al yo mundano, sino a la otredad radical de aquello que Ibn ´Arabi denomina "Señor" y que, por serlo, constituye trascendentalmente a todo yo. Por esta razón, ingresar al terreno del alma significará ejercer un movimiento de des-subjetivación, esto es, un acto de suspensión de las formas mundanas del yo para abrirse a la restitución del vínculo para con el Creador. Como ocurría en Sohrawardí, la práctica espiritual de la mística musulmana no consiste sino en un ejercicio permanente de transformación de sí cuyo objetivo será el movimiento de la apocatástasis cono fin de la nostalgia, de la prisión, en suma, como la restitución final de la criatura con el Creador. Así, el sufismo de Ibn ´Arabi parte de la base que el hombre, como toda criatura está, desde el principio, en *otro lugar*. En ello reside, pues, la caracterización que el sufismo hace de la vida humana como un gran viaje gnoseológico que el hombre emprende cuando escucha y mira de otra forma.

4.3. Viaje.

En *El esplendor de los frutos del viaje* Ibn ´Arabi caracterizará tres tipos de viajes: el viaje desde Él, hacia Él y en Él. El viajero "desde" Él se presenta en tres figuras muy disímiles entre sí: en primer lugar, Iblis –el ángel caído– que es un asociador, el segundo lugar el del viajero no repudiado como Iblis, pero aquél cuyo camino ha sido el de la vergüenza porque es un pecador, aunque de menor escala que el anterior, y en tercer lugar, son aquellos viajeros por "elección y selección" como los profetas y gnósticos que proceden de Él y que, sin embargo, marchan hacia Él.

Asimismo, plantea Ibn ´Arabi se hallan los viajeros "hacia" Él entre los cuales se presentan aquellos que atribuyen a Dios una cierta parte del cuerpo (*tashbih*) y que, según podemos deducir, caracterizaban a la escuela teológica hanbalí. Por otro lado, están aquellos que, negando toda asociación (*shirk*) y toda atribución

(*tashbih*), diciendo de Él "todo lo que no es Él" lindan en la trasgresión puesto que afirman que "Dios es más sabio de lo que afirma en su libro" y que, como sabemos, caracteriza a la escuela teológica mutazilí.

Pero, los viajeros "en" Él –que son los más elevados– se dividirán en dos grupos diferentes. En el primero, se encuentran quienes viajan "en" Él a través de los pensamientos y la inteligencia, pero que se han desviado del camino al no "encontrar como guía en su búsqueda más que su razón". Así, Ibn ´Arabi señala que éstos son los *falasifa*. En el segundo, será el de los enviados y Profetas donde se sitúan los "hombres del sufismo" puesto que logran encontrar la verdad más allá de la Ley divina (contra los teólogos), de la razón (contra los filósofos) sino en el alma (*nafs*) que, según hemos visto, constituye la representante de Dios en el hombre.

De esta forma, siguiendo la jerarquía gnoseológica determinada por Al Gazzali, Ibn ´Arabi sitúa al sufismo como la verdadera coronación de todo el conocimiento, de aquello que ni la teología (*kalam*) ni la filosofía (*falsafa*) puede acceder: *"El tercer nivel de conocimiento es la ciencia de los secretos. Es un conocimiento que está por encima del estadio del intelecto. Es el conocimiento que infunde el Soplo del Espíritu Santo en el corazón siendo peculiar de los profetas y de los Amigos de Dios."* (Ibn ´Arabi, p. 57). Ese conocimiento ha sido infundido por el ángel, expresado en la forma del "Espíritu fiel" pero sólo porque Dios ya ha encomendado a éstos a prosternarse frente al hombre y servirle, por tanto. Para el hombre es decisiva, en cambio, la figura de Muhammad que se elevará situándose como su verdadero conductor esotérico, en la forma de una teofanía: *"Rigurosamente hablando* –plantea Corbin– *sólo el Espíritu supremo o el Arcángel, ´**Aql awwal**, cuya teofanía es el Profeta, tiene derecho al nombre de ´**Abd Alláh**, pues éste totaliza todos los Nombres."* (Corbin, p. 150, 1993). Así, el Profeta se presenta como una teofanía del ángel allí donde en Sohrawardí éste aparecía bajo la forma aviceniana del intelecto agente o de los Verbos perfectos. El "servidor de Dios" *(´abd allah*) sólo es tal, aquella teofanía que hace posible la *unio sympathetica* de la criatura con el Creador.

Así, en un fragmento de sus *Iluminaciones* Ibn ´Arabi relata cómo se le habría aparecido la figura del Profeta instándole a elevarse hasta la apocatástasis: *"En ese momento, (El Profeta) el Soberano Supremo, la Aguada más gustosa y dulce, la Luz más desvelada y manifiesta se dio la vuelta y me vio detrás del Sello (...) Luego (continuó diciendo el Profeta) señalando hacia mí: "Sube en él, ¡oh Muhammad! Y haz elogio de Aquél que me ha enviado u el mío, puesto que en tí hay un pelo mío que no puede privarse de mí y que tiene la soberanía de tu persona. Por lo tanto, no vuelvas a mí sino en tu totalidad, pues (tal cosa) debe retornar al reencuentro."* (Ibn ´Arabi, 2005, p. 40). Habría que decir que el nombre Muham-

mad no identifica aquí al Profeta sino al propio Ibn ´Arabi (cuyo primer nombre era, precisamente, Muhammad) al cual el Profeta, en una función esencialmente teofánica, viene a interpelar. En esta interpelación cobran sentido dos elementos a subrayar: en primer lugar, la referencia al "pelo" indica la presencia espiritual del propio Profeta que, en la forma del alma universal, habita en Ibn ´Arabi; en segundo lugar, el pasaje deja muy en claro que el hombre debe de volcarse hacia la figura del Profeta –y no aquella del ángel que está ausente del relato- puesto que sólo ésta invita a la elevación espiritual al punto de restituir la unidad originaria desde la cual provienen todas las cosas, esto es, Dios. Sin embargo, como hemos insistido, el Profeta cumple aquí la misma función angelológica que cumplía Gabriel en la metafísica espiritual de Sohrawardí. Por eso es que, en la perspectiva de Ibn ´Arabi, será Muhammad el umbral a través del cual el hombre podrá consumar la apocatastásis.

Para dicha consumación, será necesario emprender un viaje que comenzará con la progresiva desconfianza al mundo sensible para finalizar en la sabiduría suprema que coincide con la salvación: *"Tiene por finalidad este viaje la proximidad divina, unida a la felicidad sin fin, y quien consigue completar el trayecto hasta esta estación se hallará salvo de todo aquello en cuanto desconfíe, y sin fin le haya acechado, cercenando su felicidad."* (Ibn ´Arabi, 2005, p. 173). La clave aquí es que la apocatástasis supone que adviene la "proximidad divina", la "felicidad sin fin" y la "salvación". Tanto Al gazali como Ibn ´Arabi consideraron a la filosofía como uno de los saberes, es decir de los viajes, más importantes. Sin embargo, en la medida que ésta se sostiene única y exclusivamente en la guía que provee la razón, ésta no es capaz de abrir al hombre a la salvación. Justamente, la gnosis que nos propone Ibn ´Arabi será más elevada que la filosofía puesto que hará posible la salvación gnoseológica del alma a través de la figura de Muhammad como conductor de dicho proceso espiritual. En este sentido, el Muhammad de los sufíes es una figura prístina espiritualmente en la cual se enfatiza su meditación y su elevación espiritual en el viaje nocturno montado en *Al Buraq* que, según la tradición, lo habría llevado por los cielos hasta Jerusalén.

Finalmente, habría que decir que la lectura esotérica de la tradición sunnita por parte de Ibn ´Arabi que da lugar al sufismo parece tener similares consecuencias que en Sohrawardí, a saber, que el acceso al verdadero conocimiento implicará dejar sin efecto a la Ley que rige a la ciudad: *"Al situarnos en la estación del miedo* –que para el místico murciano constituye una de las primeras estaciones del viaje místico– *temí mirar mi sombra, y que entre mí y Él hubiese un velo. No sería cosa segura este mundo de tal forma, incluso con las buenas nuevas con las que el hombre cuenta, sino el lugar donde mermen sus dichas, por imposición de la Ley. Desde el momento en el que ésta cesa, sustituida en el discurso del Legis-*

lador por la orden, la prohibición deja de tener peso sobre el fiel. Queda sólo el miedo reverencial a la contemplación divina (....) ¡Que Dios nos tenga entre las gentes de la reverencia y de su alabanza! Así es, pues, el poder de la Grandeza (divina): del corazón del fiel se apodera la solicitud, en la contemplación santa y divina." (p. 166). Se advierte entonces que, en la perspectiva de Ibn ´Arabi, el viaje místico al cual Dios nos llama una y otra vez, supone transformar el miedo exotérico a la imposición de la Ley, por el miedo esotérico de la contemplación y las alabanzas. En este sentido, Ley exotérica (es decir, una ley propiamente política) queda sin efecto cuando el fiel encuentra a Dios en su corazón y transforma ese miedo exterior, mundano y legal, en un "temor" interior, glorificante y espiritual. Así, la vía mística supone una transformación de las pasiones que rigen al hombre: en el primer caso la pasión fundamental es el miedo (frente a la coacción de la Ley), en el segundo caso, es el amor espiritual (que testimonia la *unio sympathetica* de las criaturas con el Creador). Por esta razón, antes de ser un legislador de la *umma*, el Profeta será destacado en su aspecto esencialmente teofánico que, como tal, habría hecho de su propia vida un viaje gnoseológico hacia la salvación.

5. Bibliografía.

AL ASHARI, *Contra heterodoxos* (*Al Luma*). Madrid. Ed. Biblioteca Nueva, 2006.

AL GAZZALI, *Confesiones: los secretos del amor.* Madrid, Ed. Alianza, 1995.

AVICENA, *Las cuestiones divinas. Ilahiyyat (textos escogidos).* Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2006.

CHRISTIAN JAMBET, *Henry Corbin y la lógica de los orientales.* México D.F. Ed. Fondo de cultura económica, 1984.

DAVID DAKAKE, *El mito de un islam belicoso.* En: Lumbard, Joseph. Nasr, Seyed (eds.) *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional.* Barcelona, 2007.

del governo Vicenza, Ed. Bollati Boringhieri, 2009.

EMANUELE COCCIA, GIORGIO AGAMBEN (curatori) *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo, Islam.*

ERIC VOEGELIN, *El asesinato de Dios y otros escritos políticos.* Buenos Aires, Ed. Hydra, 2010.

GIORGIO AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica de la economia e* Vicenza, Ed. Neri Pozza, 2009.

HENRY CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste.* Madrid, Ed. Siruela, 2006.

HENRY CORBIN, *El hombre de Luz en el sufismo iranio.* Madrid, Ed. Siruela, 2000

HENRY CORBIN, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ´Arabi.* Barcelona, Ed. Destino, 1993.

IBN ´ARABI, *El esplendor de los frutos del viaje.* Madrid, Ed. Siruela, 2008.

IBN ´ARABI, *El Reino del Divino Gobierno.* Buenos Aires, Ed. Santiago Arcos, 2006.

IBN ´ARABI, *Las iluminaciones de la Meca.* Madrid, Ed. Siruela, 2005.

JORGE LUIS BORGES, *El Aleph.* Buenos Aires, Ed. Emecé, 1957.

MAURO ZONTA, *La angelología en el judaísmo antiguo y medieval.* En: Emanuele Coccia, Giorgio Agamben (curatori) *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo, Islam*, Vicenza, Ed. Neri Pozza, 2009.

MICHEL FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. Vol I* México D.F. Ed. Siglo XXI, 1984.

MICHEL FOUCAULT, *Seguridad, Territorio, Población*. *Clases en el College de France1977-1978* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.

OLGA LIZZINI, *La angelología islámica: el Corán y la tradición.* En: Emanuele Coccia, -Giorgio Agamben (curatori) *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo, Islam*. Vicenza, Ed. Neri Pozza, 2009.

SIHABODDIN YAHYA SOHRAWARDÍ *El encuentro con el ángel*. *Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin.* Madrid, Ed. Trotta, 2002.

El ejercicio del derecho en al-Andalus*



Juan Martos Quesada
Universidad Complutense de Madrid
España

La maquinaria jurídica hispano musulmana, la estructura jurídica, alcanza en al-Andalus un grado de complejidad y coherencia que difícilmente hallamos en otras instituciones de este tipo durante la época medieval.[1] Ante la provisionalidad y la estrecha interdependencia con el poder central que registramos, por ejemplo en la sociedad goda anterior a la entrada de los árabes en España, las instituciones jurídicas andalusíes muestran en todo momento su autonomía de funcionamiento respecto al emir o califa y el juez, el cadí, no sólo emite sentencias, sino que sus soluciones crean jurisprudencia.

Por otra parte, la escasa atención que el Derecho romano concede a la creación de instituciones que arbitren litigios entre particulares, al estar más volcado en el Derecho público, no encuentra paralelo en el Derecho musulmán que, al fundamentarse en principios religiosos y éticos, hace del estatuto personal y del Derecho privado uno de sus campos favoritos de actuación.

* Artículo Inédito.

1. Cf. J. López Ortiz, *Derecho musulmán*, Barcelona, 1932; J. Aguilera Pleguezuelo, *Estudios de las normas e instituciones del Derecho islámico en al-Andalus*, Sevilla, 2000; Mª Magdalena Martínez Almira, *Derecho procesal malikí hispanoárabe*, Nápoles, 2006; D. Peláez Portales, *El proceso judicial en la España musulmana,* Córdoba, 2000; J. Martos Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus,* Madrid, 2004.

La jurisprudencia y el estilo mismo de los tribunales musulmanes viene determinado por ese principio religioso[2] que impregna las instituciones islámicas de una legitimidad diferente a la dada por el poder político y que, en última instancia, posibilita la formación de un poder legislativo al margen del gobierno y una vida de las instituciones jurídicas mucho más regular y autónoma al no depender de forma rígida del soberano. La asimilación de funciones no específicamente jurídicas por el juez y el papel central que juega en determinadas ceremonias religiosas, son otras tantas pruebas de este relación Derecho-Institución-Religión, pero hay que tener cuidado de no hacernos caer en el simplismo de calificar el cargo de juez, de cadí –eje principal de toda la maquinaria jurídica– como un cargo religioso más: si bien durante la formación del Derecho musulmán en los primeros tiempos de la Hégira, es necesario hablar del cadí como una institución que se mueve a lo largo del mundo religioso, la posterior evolución, desarrollo, complejidad y autonomía que alcanza la estructura jurídica, nos obliga a ver al cadí desde una perspectiva fundamentalmente jurídica.

En cuanto a al-Andalus, la composición y características del elemento institucional jurídico no se diferencia, en líneas generales, del desarrollado en Oriente o el Norte de África, aunque, como veremos más adelante, ello no nos impida hablar de una "especificidad" del Derecho arábigoandalusí: los rasgos diferenciadores andalusíes del mundo jurídico se mueven, sin embargo, en las mismas coordenadas que se observan en todo el mundo musulmán.

Los datos dispersos extraídos de las fuentes han permitido recomponerle cuadro de la estructura jurídica en al-Andalus que, tras varios tanteos durante el waliato y el emirato (siglos VIII y IX), acabó por decantarse en la forma administrativa del emir 'Abd al-Rahman II (822-852). El sistema jurídico aplicado durante la época omeya, es decir, hasta principios del siglo XI, se repitió sin muchas variaciones durante los reinos de taifas (s. XI), los almorávides y los almohades (siglo XII), e incluso durante el reino nazarí de Granada (siglos XIII-XV).

2. Sobre los conceptos básicos del Derecho islámico, cf. D. Melo, "Notas en torno a los fundamentos jurídicos del Islam: Corán, Sunna y Shari'a", en *Revista de Historia, Quesotes y Debates,* XLI (2006), págs. 57-72.

El juez

El eje principal de toda la estructura jurídica es el juez, el cadí (*qadi*),[3] aunque no era, desde luego, la única autoridad judicial de una ciudad o comunidad islámica. En la práctica, las funciones judiciales quedaban limitadas a cuestiones personales (conflictos matrimoniales, herencias, etc.) y a asuntos de índole civil que implicase perjuicio a un miembro de la comunidad, por ejemplo, el incumplimiento de un contrato.

El cadí al-Nubahi (siglo XIV), en su obra *al-Marqaba*, nos señala algunas de las funciones específicas del cadí: a) el juez debe juzgar entre los litigantes y aplicar la justicia a los infractores de la ley, procurando dar satisfacción en cada caso y debiendo seguir obligatoriamente la Ley religiosa (*shari'a*); b) debe imponer la justicia para con los oprimidos; c) debe velar por los intereses de los locos y de los disminuidos psíquicos; d) debe juzgar acerca de los testamentos y herencias; e) debe ocuparse del matrimonio y de los huérfanos; f) deberá administrar los bienes procedentes de donaciones piadosas; g) deberá velar por la seguridad de los caminos; h) deberá castigar a los infractores de la Ley: ladrones, adúlteros y borrachos; i) deberá juzgar con igual justicia entre los ricos y los pobres, entre los hombres y entre los mujeres; y j) deberá en todo momento elegir testigos fieles, dignos de todo crédito y honrados.

Las características del cadí andalusí[4] eran la dignidad, la rectitud y la integridad; normalmente, a deferencia de Oriente, era casi siempre nombrado un musulmán modélico, aunque no supiera mucho de Derecho, pues para eso estaban el resto de los funcionarios jurídicos y los asesores y expertos. Esta pureza y la lucha por su independencia del poder central fueron elementos que inclinaron a muchos cadíes electos a no aceptar tan delicado cargo, lo que explica el considerable número que existió en al-Andalus de cadíes que rechazaron el cadiazgo.

Su nombramiento era debido al soberano, que lo hacía tras consultar a sus más íntimos cortesanos, con lo que las intrigas palaciegas y las presiones de todo tipo no estaban a veces muy lejos de estas denominaciones; aparte de este modo de nombramiento, el escritor y cadí al-Jushani (siglo X) nos ofrece, asimismo,

3. Para una visión global del juez en la sociedad islámica, puede verse el artículo de Emile Tyan en la *Enciclopédie de l'Islam*, III, págs. 390-392, París, 1956 (existen varias ediciones y también versión inglesa)
4. Sobre el cadí en al-Andalus, cf. Ridha Hadi Abbas, *Los cadíes y el cadiazgo en al-Andalus, desde la conquista hasta el reino nazarí (92-635/711-1237)(resumen de tesis doctoral)*, Granada, 1980.

algunos ejemplos de cadíes nombrados por los gobernadores de las provincias, los walíes, en representación del soberano. No obstante, se detecta también en al-Andalus, una tercera forma de nombramiento: la ancestral costumbre de que sea la misma comunidad la que elija a sus propios árbitros, a sus propios jueces, se da también en la España musulmana, aunque siempre en nombre –formalmente– del emir o califa.

La circunscripción judicial de un cadí es un problema aún no resuelto de manera satisfactoria pues, aunque lo normal es encontrar un cadí por ciudad, en varias ciudades se registra la presencia simultánea de varios jueces. La duración del cargo de cadí en al-Andalus es de lo más variado y va desde los que ejercen sólo un día, hasta los que imparten justicia en una ciudad durante cuarenta años.

Los requisitos para el ejercicio del cargo en la España musulmana no son en absoluto técnicos o de conocimientos especiales en Derecho (función que cumplían los miembros de la *shurà*, del Consejo consultivo del cadí, sino que siguiendo las indicaciones del fundador de la escuela malikí, Malik ibn Anas, debe ser, ante todo, un hombre justo recto, sabio y virtuoso; otros autores, en sus obras jurídicas, nos han hecho llegar la lista de condiciones que los cadíes debían observar. Existen una serie de condiciones obligatorias y otra serie de condiciones deseables. Las condiciones obligatorias serían: a) el cadí debe ser varón; b) ha de ser inteligente y sensato; c) el juez nunca puede ser infiel, ha de ser siempre musulmán; d) el cadí debe ser una persona libre, un esclavo no pude ejercer el cadiazgo; e) ha de ser mayor de edad; f) el juez tiene que ser en todo momento justo y recto; g) deberá tener conocimientos suficientes del Corán y de las tradiciones, de la sunna; h) han de tener buen sentido de la vista y el oído, así como no tener incapacidad física para hablar.

Las condiciones deseables serían: a) el juez ha de procurar tener conocimientos suficientes de la lengua árabe; b) deberá tener, asimismo, conocimientos básicos de materia notarial; c) es conveniente que sea una persona piadosa; d) es deseable que sea rico, a fin de evitar la tentación de soborno, pero, si es pobre, el emir o califa deberá ayudarle con un sueldo por su labor; e) ha de procurar ser paciente, benévolo, indulgente, misericordioso y humano, en especial con los huérfanos y viudas; f) en la medida de lo posible, el juez deberá ser un sabio en asuntos religiosos; g) no deberán importarle las censuras y las críticas de la gente; h) deberá ser respetable, firme, y recto en sus juicios; i) no deberá ser hijo de bastardo ni tampoco ser objeto de maledicencia; k) deberá no haber sido anteriormente castigado; y, por último, k) el cadí ha de procurar ser una persona hábil y no torpe en el ejercicio de sus funciones.

El cadí, aparte de sus funciones puramente judiciales, puede ser también el responsable del control, de las fundaciones pías, de las aportaciones económicas

de carácter religioso (*awqaf*) y de la supervisión del amplio conjunto de servicios sociales para los que se habían instituido los bienes habices, lo que significaba el control de una considerable parte de lo que hoy llamaríamos "presupuesto municipal para acciones sociales".

Con el transcurso del tiempo, el juez urbano asumió responsabilidades tales como la administración de bienes de las personas incapacitadas mentalmente, de los huérfanos, etc., así como la supervisión de las últimas voluntades de las donaciones "mortis causa" o de la gestión del matrimonio de las jóvenes casaderas que no disponían de tutor para concertarlo.

En suma, el prestigio moral del cadí andalusí, su despego de la vida mundana y su pertenencia al linaje árabe de pura cepa –al menos hasta el califato de 'Abd al-Rahman III, hasta mediados del siglo X– hace que el juez tenga en la España musulmana un relieve social y una incidencia decisiva en la comunidad islámica, que tendrá como consecuencia que el poder estatal, el poder central, intenta participar, cada vez más, en el control de estos jueces.

Como era de esperar, el número y la diversidad de las responsabilidades sociales y judiciales de los cadíes, hicieron precisa la ayuda de un determinado número de colaboradores y ayudantes, así como el nombramiento de jueces especiales o auxiliares. Veamos el número y las funciones de estos jueces:

– *qadi-l-yund* (juez del ejército); este juez es, en Oriente y en las primeras crónicas de al-Andalus, el juez de las tropas en campaña, pero en la España musulmana, según el historiador Ibn al-Qutiyya (siglo X), es el término también utilizado para designar al juez de Córdoba, al juez de la capital omeya, hasta la época del emir Muhammad I (882-856), en que el cargo recae en un personaje que no pertenece al *yund*, al ejército de origen sirio, cambiándose el nombre por el de *qadi-l-yama'a* (juez de la comunidad), aunque el historiador al-Jushani afirma que éste era el nombre que llevaba el juez cordobés hasta la llegada de los Omeyas, siendo el emir 'Abd al-Rahman I (756-788) el que lo cambió por el ya mencionado nombre de *qadi-l-yama'a*.
– *qadi-l-yama'a* (juez de la comunidad islámica); sus funciones fueron paralelas y similares al denominado *qadi-l-qudat* (juez de jueces) en el Oriente 'abbasí, aunque en absoluto poseía en España el carácter de vértice máximo de la jerarquía cadial que tenía en Oriente. Sin llegar a ser una especie de ministro de Justicia ni nada parecido, era en realidad un cargo nombrado por los soberanos omeyas andalusíes durante los siglos IX y X, con la misión de supervisar e investigar la conducta de algunos jueces acerca de los cuales se habían recibido denuncias.
– *qadi-qudat* (juez de jueces); este cargó sólo apareció en al-Andalus durante la

decadencia del califato, a principios del siglo XI, como una servil imitación de Oriente, pero sin que este cargo tuviera alguna autoridad sobre los otros jueces.

– *qadi-l-nasarà* (juez de los cristianos); era el encargado de dirimir los litigios ente cristianos cuando estos decidían acudir a él, o bien cuando surgía un conflicto entre un cristiano y un musulmán; es de resaltar las escasas noticias que, acerca de este cargo, se detectan en las crónicas históricas.
– *qadi-l-'askar* (juez del ejército); era el encargado de ejecutar la acción judicial entre las tropas de campaña; el nombre de *qadi-yund* (cadí del ejército) al que hemos hecho referencia anteriormente, sólo se aplicaba en al-Andalus para las tropas de origen sirio que entraron en los primeros años.
– *qadi-l-ankiha* (juez del matrimonio); tenía su circunscripción en todo lo relacionado con el matrimonio, siendo muy popular y conocido a juzgar por las frecuentes menciones que de él se hace en las fuentes y por la abundancia de ejemplos prácticos que sobre este tema hay en los tratados jurídicos de la época.
– *qadi-l-miyih* (juez de las aguas); tenemos noticias de la existencia de este juez de las aguas, entre cuyas atribuciones estaba la de arbitrar los conflictos causados por el derecho a la irrigación, etc.[5]
– *qadi-l-thagr* (juez de la frontera); cadí con poderes y atribuciones más amplias, enviado a las zonas fronterizas de al-Andalus; este cargo fue más conocido en la época del reino nazarí de Granada.[6]
– *waqib*; por último, entre os jueces especiales, mencionaremos la institución del waqib, juez particularmente encargado de los pleitos entre la gente de la nobleza (*jassa*).

Además de estos jueces especiales con funciones específicas, tenemos en al-Andalus una serie de jueces secundarios que, en la práctica, eran personas en las que el cadí delegaba ciertas funciones, ciertas tareas, y que dependían directamente de él. Mencionaremos a los tres más relevantes:

5. Este cargo, o al menos sus funciones, ha permanecido hasta la actualidad en la región de Valencia, en donde aún existe una persona, o un grupo de personas, encargadas de la misma labor. Sobre el agua y su importancia en al-Andalus, véase F. Vidal Castro, "El agua en la civilización áraboislámica", en F. Vidal (coord.), La deuda olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental, Madrid, 2004, págs. 95-133.
6. Sobre este juez, cf. L. Seco de Lucena, "Sobre el juez de la frontera", en Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, XI (1962), págs. 107-109.

– *hakim*; término utilizado a veces en lugar de cadí –en especial por los autores orientales–, y que ha sido una figura bastante confusa hasta ahora; para algunos autores, como Gaudefroy-Demombynes,[7] es un magistrado encargado de la justicia administrativa extra-coránica; para otros autores, como Dozy,[8] sería un funcionario que ejecutaba la sentencia pronunciada por el cadí, mientras que para otros autores, como Lévi-Provençal,[9] sus funciones se confundirían con las del *sahib al-ahkam*, el auxiliar del cadí para la ejecución de las sentencias que, poco a poco, fue teniendo cada vez más importancia en la maquinaria jurídica andalusí, pero que, en un principio, era una especie de juez subalterno con competencia en asuntos de escasa importancia o en barriadas o lugares dependientes del cadí, en donde actuaba siempre en delegación del mismo.
– *musaddid*; siguiendo las indicaciones del escritor Ibn Sa'id (siglo XIII), esta institución era una especia de juececillo de competencias limitadas, parecido al actual juez de paz español, que resolvía en los pueblos y aldeas litigios de poca monta.
– *na'ib al-qadi*; era un sustituto del cadí con plenos poderes para resolver cuestiones jurídicas de todo tipo.

La maquinaria jurídica andalusí.

Ya hemos adelantado que no sólo el cadí tiene competencia para juzgar. Dejando a un lado al emir o al califa y su plena potestad para juzgar cuando lo crean conveniente, hay una serie de instituciones que actúan como magistraturas secundarias, al tener entre sus funciones capacidad para juzgar y dar sentencia en determinados casos. Al menos cinco instituciones andalusíes más tienen esta capacidad: *el sahib al-suq, sahib al-shurta, sahib al-madina sahib al-radd* y *sahi al-mazalim*.

– *sahib al-suq* (el señor del zoco); ampliamente estudiado para al-Andalus por Pedro Chalmeta,[10] fue un cargo municipal importante, encargado en particular del zoco, del mercado. Sus funciones judiciales se ven, por ejemplo, en su

7. M. Gaudefroy-Demombynes, *Muslim Institutions*, Londres, 1954.
8. R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquète de l'Andalousie par les almoravides*, Leyden, 1861 (hay varias reimpresiones).
9. E. Lévi-Provençal, *España musulmana* (711-1031);vls. IV y V de la *Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, Madrid, 1967 y 1973.
10. P. Chalmeta, *El señor del zoco*, Madrid, 1973; edición ampliada y revisada, Madrid, 2010.

capacidad de actuar como árbitro en las disputas suscitadas entre patronos y empleados, así como en otros casos en que no era necesario presentar pruebas o en los que, en principio, los derechos de una parte no eran discutidos por la otra. Al contrario que el cadí, el señor del zoco puede intervenir por iniciativa propia, sin esperar que los litigantes vengan a él o que medie denuncia, a fin de evitar las disputas.

- *sahib al-shurta* (el señor de la policía); era el encargado de la justicia represiva, de la policía, y hacía uso de sus atribuciones jurídicas en aquellos casos en que el cadí, tanto en materia civil como criminal, se declaraba incompetente para dictar sentencia, basándose en problemas de forma o procedimiento. Esta jurisdicción, que sin duda complementaba a la del cadí, era a su vez más flexible y arbitraria que ésta y tenía a su disposición una amplia gama de penas correccionales.
- *sahib al-madina* (el señor de la ciudad); el zalmedina, magníficamente estudiado para Córdoba por Joaquín Vallvé,[11] concentraba en él un alto número de funciones muy amplias y complejas, que iban desde garantizar el orden público hasta la recaudación de impuestos. Intervenía en aquellos conflictos que sobrepasaban por su importancia la competencia del cadí o en los que éste se declaraba incompetente.
- *sahib al-radd* (juez de apelaciones); existía en la España omeya dos jurisdicciones especiales, cuya naturaleza es obscura aún debido a las lagunas existentes en su documentación: el *sahib al-radd* y el *sahib al-mazalim*. La primera es típica del Occidente musulmán y Lévi-Provençal la define, basándose en los datos proporcionados por Ibn Sahl,[12] como una institución a la que iban a parar algunas sentencias recurridas, "devueltas", de los cadíes, no dictando él mismo la suya más que en asuntos que los cadíes desviaban de sí por parecerles "dudosos" en su planteamiento o en alguno de sus aspectos. Esta institución cayó en desuso a partir del siglo XI a favor del *sahib al-mazalim*.
- *sahib al-mazalim*; era en realidad una institución de apelaciones a la que cualquier musulmán podía recurrir si se sentía perjudicado o agraviado por una sentencia injusta; sentenciaba sólo en casos extraordinarios y, aunque tenía amplias facultades en Oriente, como hemos visto con anterioridad, su escasa incidencia en la España musulmana se ve confirmada por las raras citas que en las fuentes y crónicas andalusíes se hace de este cargo.

11. J. Vallvé, "El zalmedina de Córdoba", en *Al-Qantara*, II (1981), págs. 277-318.
12. E. Lévi Provençal, *op. cit*., V pág. 82

En cuanto a otros miembros del aparato jurídico, el número y la diversidad de los funcionarios judiciales que asisten al cadí, son una muestra de la complejidad que alcanzó la estructura jurídica en al-Andalus. De estos funcionarios destacaremos a dos que forman parte, junto con el juez, del tribunal: el *katib* o secretario y el *mushawir* o asesor, a otros nueve que tienen un cometido muy específico, para los que se requieren ciertos conocimientos y a los que llamaríamos "técnicos" (*'aqd al-manakih, nazir al-awfaq, sahib al-mawarith, mutaryim, muzakki, kassim, amin al-hukm, muhtasib* y *sahib al-ahkam*) y a cinco funcionarios, a los que calificaremos de "subalternos", los cuales cumplen misiones de auxilio para la buena marcha del juicio (*bawwab, hayib, yilwaz, 'awn* y *jazin diwan al-hukm*).

– *katib* (secretario); es el único órgano técnico que forma parte del tribunal, junto al juez y los diversos miembros de la *shurà* o Consejo del cadí. Es elegido por el juez y entre sus funciones se encuentran las de redacción de las actas y el registro de las sentencias del cadí en el *diwan* o archivo, siéndole encargado de entregar una copia a la parte demandante. Las condiciones para su elección van orientadas –aparte de ser justo y piadoso– a la garantía de un conocimiento suficiente en la redacción, en la lengua árabe y en la ciencia caligráfica. A pesar de la impresión burocrática que pueda dar lo anteriormente dicho sobre este cargo, no es única y exclusivamente una institución meramente técnica, pues muchos secretarios llegaron con el tiempo y por sus conocimientos, a ser jueces posteriormente.
– *mushawir* (asesor, consultor); es miembro de la *shurà*, es decir, del Consejo asesor del cadí, formado por expertos en leyes, del que se rodea el juez y cuyo carácter era obligatorio en al-Andalus. Es el elemento que cataliza e interpreta las leyes para su aplicación en casos concretos, y del mismo modo, profundiza y precisa la ley para intentar paliar sus silencios y lagunas. Es una especia de ayudante consultivo del cadí que, efectivamente, es que en última instancia –el cadí– juzga según los daros que posee y su buen criterio. El número de consejeros, de *mushawirum*, era variable, aunque lo normal era de dos por cadí; su designación emanaba del soberano que, no obstante, tenía muy en cuanta las sugerencias y los candidatos del cadí; solamente al final del califato, a principios del siglo XI, el cadí elige directamente a los miembros de la *shurà*; el cargo de *mushawir* iba muy unido al del cadí al que aconsejaba, siendo en la mayoría de los casos su cese paralelo al del juez. El *mushawir* era seleccionado entre los muftíes y os alfaquíes que más destacaban en la ciudad por sus conocimientos jurídicos y religiosos y, en muchos casos, era un primer paso para el ejercicio de la judicatura.

Entre los funcionarios a los que hemos calificado como técnicos, se encontraban:

- *'aqd al-manakih*; era un especialista en la redacción de las actas matrimoniales.
- *nazir al-awqaf*; ésta era la denominación dada al inspector dependiente del cadí para la administración de los bienes de manos muertas (*waqf*).
- *sahib al-mawarith*; era el administrador de los bienes sin herederos legales, de las sucesiones vacantes; esta institución tuvo más importancia en Occidente y era fundamental para el patrimonio del Tesoro público.
- *mutaryim* (traductor); era el intérprete oficial. No se trata de un intérprete llamado para la ocasión, sino que es un funcionario permanente encargado de traducir las declaraciones del cadí a los que ignoran la lengua árabe. La importancia de este cargo hace que algunos autores medievales sugieran la obligación que el juez tenía, no de tener uno, sino dos traductores.
- *muzakki*; llamado también *ta'dil*; es el delegado del juez para investigar acerca de la moralidad y honestidad de los testigos. *El muzakki* encargado de la misma función, pero para los testigos fijos en os juicios, recibe el nombre de *sahib al-masa'il*.
- *qassim*; era un funcionario especial, delegado particularmente por el cadí, para efectuar las reparticiones, tanto de herencias como de tierras, tarea para la que se exige una serie de conocimientos técnicos y aritméticos.
- *amin al-hukm*; funcionario especialmente instituido para hacerse cargo de la administración de los bienes de los menores de edad, de los huérfanos, de los incapacitados, de los ausentes, etc. Esta función, hasta mediados del siglo IX, era delegada por el juez en alguno de los testigos (*shuhud*), cuya importancia en el mecanismo jurídico musulmán andalusí veremos más adelante.
- *muhtasib*; era el funcionario administrativo que vela por la disciplina de los procuradores y los abogados.
- *sahib al-ahkam*; es el auxiliar del cadí encargado de la ejecución de las sentencias; por sus tareas como hombre de confianza del cadí, este cargo se confunde frecuentemente con el de juez auxiliar o *hakim*.

A continuación, veremos aquellos funcionarios con misiones subalternas o de ayuda y apoyo a la buena marcha de la actuación judicial:

- *bawwab* (portero); es el encargado de mantener el orden de puertas afuera y de impedir el paso a los no interesados; es también el que asigna los sitios que deben ocupar cada litigante y, entre las condiciones para su ejercicio destaca

la absoluta prohibición que tiene de aceptar sobornos con el fin de hacer pasar a unas personas antes que a otras.

– *hayib* (alguacil); es una especie de doble del portero, pero con una dependencia más directa del cadí; entre sus misiones se encuentra la de proteger la vida del juez.
– *yilwaz*; es el encargado del servicio interior de la sala en la que se imparte justicia, así como de llevar a cabo y aplicar algunas penas por orden del cadí.
– *'awn* (plural *a'wan*) (conserje); conocido también por los términos de *mushjis* y *rasul*; su misión consiste en hacer llegar a las partes de las indicaciones y las de llevarlos a su presencia, incluso a la fuerza si es preciso. Asiste a la audiencia y entre los requisitos establecidos para su elección se cita el de ser persona de buenas costumbres y de edad madura.
– *jazin diwan al-hukm;* es el funcionario encargado de la custodia de los archivos municipales.

Aparte de los órganos dependientes del cadí y de las magistraturas secundarias antes mencionadas, existe en el mundo del Derecho andalusí una serie de elementos jurídicos de suma importancia que no están subordinados al juez y que conforman y completan la visión de las instituciones judiciales hispano musulmanas. Estos otros elementos del mundo jurídico son, o bien de carácter técnico y profesional (el jasm, el waththaq o el 'adl), o bien de carácter creativo y consultivo (los ulemas, los alfaquíes y los muftíes).

– *jasm*; también conocido como *wakil* o *mahami*; encontraría su semejanza con nuestros actuales abogados y procuradores. Es un profesional del Derecho que cobra emolumentos por sus servicios que, en líneas generales, consisten en asesorar a su cliente y representarlo o acompañarlo durante la vista del juicio. El cadí, a través del *muhtasib*, vela por la honestidad en el ejercicio del cargo y tiene potestad para recusar a cualquiera de ellos en su curia o circunscripción.
– *waththaq* o *sahib al-shurut*; es el profesional del Derecho que cumple funciones de notario. La práctica notarial es amplísima durante la época omeya, hasta el punto que la inspección judicial se hace bastante rígida en este campo. La actividad de esta pieza del engranaje jurídico –que, como afirma Lévi-Provençal, se confunde a veces con las de los *'udul*, la de los testigos–, se centra especialmente en la redacción y levantamiento de actas, en la extensión de certificados o en la protocolización y redacción de contratos. Según Ibn al-Faradi (s. X), el mismo califa 'Abd al-Rahman III llegó a tener su notario propio, que portaba el nombre de *sahib al-watha'iq al-sultaniyya*.

- *'adl, shahid* (plural, *'udul, shuhud*) (testigo); los testigos instrumentales juegan un papel esencial en el mecanismo jurídico musulmán, hasta el punto de convertirse en una verdadera institución judicial. Su consolidación institucional es consecuencia de que en Derecho musulmán el testimonio –y no el documento escrito– es la prueba (*bayanat*) por excelencia. Originariamente, casi todo el mundo podía ser llamado a testificar y ser admitido como *shahid* pero, puesto que los testigos debían ser personas de recto proceder (*'udul*), no es extraño que, con el paso del tiempo, se desarrolle un sistema de selección. Esto originó la aparición de los *shuhud* o de los *'udul*, no sólo como grupo profesional de testigos fidedignos, sino también en calidad de cuerpo notarial institucionalizado que, además de registrar y certificar documentos, resolvían asimismo causas menores de conciliación con independencia del juez. De hecho, actualmente, en muchas aldeas de varios países musulmanes, en donde cualquier juez, notario o alfaquí se haya a muchos kilómetros de distancia, estos testigos, estos *'udul*, siguen jugando este papel. El juez, a través del *muzakki*, supervisaba la integridad de estos testigos fijos y registraba en el *diwan al-qada'*, archivo de la audiencia, sus datos, aunque no faltan anécdotas sobre la picaresca de este "juego de testimonios y juramentos". Para el ejercicio de esta profesión se requería, tanto una irreprochable moralidad, como una cierta cultura jurídica que les permitiera ejercer su actividad de testigos, levantamiento de actas de menor entidad que las llevadas a cabo por el notario profesional o *waththaq*, redacción de pruebas testimoniales escritas cuando la ocasión las requería o extensión de certificados, actividades que les permitían obtener un salario por parte de los litigantes que los contrataban.
- *'alim* (plural *'ulama'*) (sabio, ulema); por último, haremos mención al mundo de los ulemas, alfaquíes y muftíes, verdaderos artífices del *fiqh*, del Derecho musulmán positivo y práctico, así como de la elaboración e interpretación de los elementos legales del Derecho islámico. El concepto de ulema, amplio de por sí, agrupa a todo el elemento intelectual, estudiosos del derecho o no, que participa activamente en la superestructura ideológica de al-Andalus. Dentro de este grupo de sabios, de estudiosos, los alfaquíes son aquellos ulemas con una dedicación especial al *fiqh*, al Derecho práctico, mientras que los ulemas serían más proclives al estudio del *hadith*, es decir, la tradición de los dichos y hechos del Profeta y de sus primeros seguidores que sirve de base al *fiqh*.
- *faqih* (plural *fuqaha'*) (alfaquí, experto en leyes); son los estudiosos del *fiqh*, en contraposición a los ulemas o estudiosos del *hadith* o de la ciencia religiosa en general ('*ilm al-din*). Hubo un momento en la historia de al-Andalus que la línea divisoria entre unos y otros, entre ulemas y alfaquíes, llegó a hacerse nítida e incluso contrapuesta y enfrentada, según se le diera mayor importancia al estudios del *hadith* como base de creación del Derecho (ulemas), o bien

del fiqh, a la creación del Derecho con criterios prácticos basándose en hechos concretos, consuetudinarios o de bien común, aplicando, si era preciso, la analogía o la opinión personal razonada para resolver casos judiciales. En cuanto a la diferencia entre los ulemas y los alfaquíes, si bien se consideraban muy próximos unos a otros y todos dentro del amplio concepto de intelectuales y hombres de estudio, había una tendencia a considerar a estos últimos, como estudiosos que no habían tenido la paciencia, ni la abnegación ni las aptitudes morales para poder llevar la vida de austeridad y estudio que conllevaba la dedicación al *hadith* y a la ciencia religiosa , al *'ilm al-din*, habiendo optado por el camino "menos dificultoso" del *fiqh* y por las perspectivas de ascenso en la vida pública y administrativa que solía acompañar a la figura del alfaquí.

– *Mufti* (muftí, consultor, consejero);[13] los muftíes podemos definirlos como aquellos alfaquíes especializados en la interpretación del *fiqh* práctico, en la búsqueda de soluciones y respuestas legales planteados y analizados a través de los textos de los maestros consagrados. La necesidad de interpretación de las leyes para su aplicación a casos concretos, segregará en la función judicial una necesidad de estudio y profundización, que precise estas leyes y remedie el problema de sus silencios y lagunas. Esta labor desbordará el campo específico del cadí, con lo que la figura del consejero, del estudioso del *fiqh* práctico, se va perfilando. La aparición del muftí, es decir, del alfaquí con capacidad para dar respuestas (fetuas) a problemas jurídicos, viene a rellenar este hueco de complemento legislativo del cadiazgo. El muftí aconsejará, asesorará al cadí (el *mushawir,* el miembro de la *shurà*, del Consejo del cadí, es en realidad un muftí elegido para esta función), será el punto de referencia de las consultas de los miembros de la comunidad, emitirá dictámenes (fetuas) en casos jurídicamente difíciles, pero no juzga el hecho en si, labor que queda para el cadí, pues en las fetuas, en las respuestas que da el muftí a las preguntas de los jueces o privados, sólo aparecerán las exposiciones de Derecho aplicables al caso, pero no se apuntará ninguna resolución.

13. J. Martos, *"Características del muftí en Al-Andalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana"*, en Anaquel de Estudios Árabes, VII (1996), páginas 127-143.

Composición del Tribunal y administración de justicia

El tribunal islámico en al-Andalus estaba compuesto por el juez, la *shurà* o Consejo del cadí (que ejercía como órgano consultivo) y el *katib* o secretario, amén de una serie de funcionarios judiciales necesarios, técnicos o subalternos, que ayudaban al cadí en sus tareas.

En cuanto al funcionamiento del Tribunal y el desarrollo el juicio, la realidad es que la ceremonia era bastante sencilla y menos compleja que en la actualidad. López Ortiz, en un documentado artículo,[14] nos ha dejado una visión panorámica de este acto que intentaremos sintetizar.

El lugar de la audiencia era normalmente una dependencia de la mezquita mayor o de la sala de oración,[15] aunque no es raro encontrar juicios que se celebrasen en la misma casa del juez. En los primeros tiempos del Islam no existía ningún edificio especial como sede del Tribunal del cadí: el lugar donde el juez ejercía su función era la mezquita o su casa, e incluso se ha admitido que podía juzgar en la vía pública. La sala que se reservó después para sus audiencias era, en general, un anejo de la mezquita. Otros cadíes juzgaban en sus propias casas, pero la audiencia en la mezquita le daba al juicio un carácter más solemne, más oficial y social. No obstante, esta cuestión fue muy debatida entre los alfaquíes, existiendo entre estos los que no aceptaban que el cadí juzgara en la mezquita alegando tres razones: porque la función de la audiencia se hacía con más intranquilidad y ruido, porque no podían asistir a las mujeres con menstruación a ser un lugar sagrado, y porque no podía haber en sus proximidades infieles, a pesar de estarle prohibido su paso a la mezquita.

En el caso de juzgar en la mezquita, el juez debe sentarse en el patio de ésta orientado siempre hacia la *qiblà*; en el supuesto de que los haga en su casa, ésta debe encontrarse en el centro de la ciudad, para que la gente pueda llegar fácilmente; asimismo el cadí podía juzgar en la calle, siempre y cuando el pleito fuera muy urgente y hubiera posibilidades de resolverlo con rapidez. En todos los casos, el juez deberá ejercer sus funciones todos los días, empezando a juzgar desde muy temprano, por la mañana hasta el mediodía, en que se marcharía para hacer la oración y dedicaría la tarde para sus asuntos; debe el cadí también hacer público su horario de audiencia para que se conozca.

14. J. López Ortiz, "La jurisprudencia y el estilo de los tribunales musulmanes en España", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, IX (1932), págs. 213-248.
15. Cf. J. Martos Quesada, *"Los espacios de culto en las fuentes jurídicas de al-Andalus"*, en F. Clément, J. Tolan y J. Wilgaux (Dir.), *Espaces d'échanges en Méditerranée*, Rennes, 2006, págs. 197-204.

Para la realización del juicio, el cadí, a través de sus ayudantes, de sus *a'wan,* convocaba a las partes interesadas; al llegar al lugar de la audiencia se sentaba co su carpeta (*jarita*) de documentos jurídicos, sentándose delante de él los litigantes. La escenografía del tribunal estaba compuesta por el cadí, sentado con las piernas cruzadas, y a sus lados el *katib* o secretario y los miembros de la *shurà* o asesores; el *hayib* hacía pasar a los litigantes previamente citados y que habían hecho llegar al juez sus declaraciones por escrito, los cuales se presentaban acompañados de sus procuradores, abogados y testigos. Tras oír a las partes en cuestión y consultar con sus consejeros de la *shurà*, el juez dictaminaba sentencia que, por lo general, era expeditiva y normalmente gratuita.

Entre los litigantes, el demandado es aquel a quien favorecen las presunciones de tipo legal o de tipo consuetudinario; el reconocimiento por el demandado de lo alegado por el demandante constituye la máxima prueba, si es realizado en las siguientes condiciones: con perfecto uso de las facultades mentales por parte del demandado, con exención de violencia y siempre y cuando implique renuncia a un derecho propio y no a un derecho ajeno; el demandado no tiene por qué probar con testigos u derecho en cuya posesión se encuentra por serle favorables las presunciones. El demandante es aquel a quien no favorecen tales presunciones y debe probar el derecho que reclama aportando pruebas testificales.

En cuanto al talante de los jueces en el ejercicio de sus funciones, al-Jushani, en obra *Historia de los jueces de Córdoba*,[16] nos habla de un cadí que imponía mucho respeto y temor con sus resoluciones, que no consentía que nadie le hablase de los asuntos del juicio sino en el lugar y hora de su audiencia, que no permitía que nadie se le acercara por la calle cuando se dirigía a la mezquita para juzgar ni que nadie le acompañara al volver, y que al que insistía en algo que a su juicio no era conveniente ni correcto, le aplicaba pena de cárcel.

Por su parte, al-Bunnahi (siglo XIV), en su obra *al-Marqabà al-'ulyà*[17] nos da noticia de un cadí que, durante el ejercicio de su cargo, tenía un aspecto tan venerable, que imponía respeto, no habiendo visto jamás una audiencia tan seria como la suya: cuando se sentaba para juzgar en la sala –que se hallaba repleta de gente– no se oía ni una voz ni una palabra fuera de la suya y las de los litigantes que actuaban delante de él, hablando la gente entre sí sólo por gestos y señas, hasta que el cadí levantaba la sesión.

16. Al-Jushani, *Ta'rij qudat Qurtuba*, traducción de J. Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*, Madrid, 1914 (existen varias reimpresiones posteriores).
17. Al-Bunnahi, *al-Marqabà al-ulyà*, ed. de Lévi-Provençal, El Cairo, 1947; ed. y trad. parcial de A. Cuellas, en edición de C. del Moral, *La atalaya suprema sobre el cadiazgo y el muftiazgo*, Granada, 2005.

Algunas características del Derecho andalusí

Concretando las peculiaridades de al-Andalus en la práctica y el ejercicio de su Derecho, cinco son, a nuestro juicio, las características, las especificidades, más relevantes del mundo jurídico hispanomusulmán:

1. El monopolio y la hegemonía de la escuela malikí en al-Andalus. La implantación del malikismo en la Península marcó de manera definitiva el desarrollo del Derecho aplicado y creativo en la sociedad hispanomusulmana.[18] La escuela malikí es la más antigua de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas existentes en el Islam sunní. Fue fundada por el medinés Malik b. Anas hacia mediados del siglo VIII, el cual escribió antes de su muerte, en el año 795,una compilación de normas y comentarios sobre cuestiones legales y rituales, civiles y religiosas, auténtica "biblia" de esta escuela jurídica, conocida por el nombre de *al-Muwattà* (el camino allanado).

La principal característica de esta escuela es que, al margen de aceptar el Corán y la *sunna*, la tradición, como bases del Derecho, establece que la *iymà*, el consenso, el acuerdo de los ulemas de Medina, sea tenido por ley, no sólo en esta ciudad, sino en todo el ámbito musulmán. Asimismo admite también el uso del *qiyas*, de la comparación, deducción o razonamiento del alfaquí, para establecer soluciones legales, pero con mucha más prudencia y limitaciones que la escuela hanifí, por ejemplo.

Pero su aportación más crucial es su defensa del *istislah* como principio jurídico para crear leyes. El istislah sería la posibilidad de establecer o modificar una norma, siempre que ello responda al bien común de la comunidad y cumpla tres condiciones: que sea precisa, que sea generalmente aceptada y que responda a una necesidad grave; en suma, se admite la posibilidad de promover la corrección de leyes en base a la utilidad pública. Este principio, que ofrecía la ventaja respecto al *qiyas* de no tener que apoyarse en las subjetividad del jurista para establecer el bien o el mal de un hecho jurídico –ya que se basaba en una apreciación más objetiva–, fue marginando progresivamente en esta escuela el uso del *qiyas* en sus diversas acepciones, a la vez que dejaba una puerta abierta a la legitimación de Derecho consuetudinario de una región o ciudad, siempre y cuando sus normas fueran interpretadas como buenas para la comunidad en general, como una respuesta idónea a la necesidades de convivencia.

18. Cf. J. Martos, "Islam y Derecho: las escuelas jurídicas de al-Andalus", en *Arbor. Ciencia. Pensamiento. Cultura*, CLXXXIV (mayo-junio 2008), págs. 433-442.

Fue el emir Hisham I (788-796) el introductor y facilitador de la expansión del malikismo en al-Andalus en detrimento de las otras escuelas, ocupando los alfaquíes malikíes los principales cargos administrativos. Su piadosa personalidad estimuló la peregrinación y los viajes de aprendizaje de los ulemas andalusíes a Medina para el estudio de las ciencias islámicas, llegando a merecer los elogios del mismo Malik b. Anas.

2. La importancia del alfaquí en la vida pública hispanomusulmana. El alfaquí, como hombre público, es un participante activo en las tareas del Estado. Este intelectual andalusí, a diferencia del oriental mantuvo siempre una predisposición a ser elemento activo de la vida pública, a participar en las tareas del Gobierno y a expresar sus acuerdos o desacuerdos con los actos de los gobernantes. La influencia del alfaquí hispanomusulmán en el Estado omeya andalusí es un hecho evidente a lo largo de las páginas de las crónicas históricas de al-Andalus.

Esta actitud tuvo como consecuencia que muchos de los alfaquíes que emprendían los estudios de la ciencia islámica y del *fiqh* tuvieran como última finalidad, más el deseo de formar parte del Gobierno y de la Administración, que el dominar el conocimiento de las verdades divinas. A este respecto, el arabista Ribera ya hizo alusión a la “carrera” por el funcionariado que tenía lugar en la España islámica.[19] El papel jugado por el alfaquí en la estructura omeya y las diversas fases por las que pasó, han sido estudiados por H. Monès, que no duda en señalar esta característica.[20]

Este grupo socio-intelectual aportará a las ansias centralistas y legitimistas del Estado omeya, a través del malikismo las razones ideológicas que justifiquen su política y acción de gobierno. La realidad es que –en consonancia con esta característica– el Derecho gozará en al-Andalus –y no sólo aquí– de un carácter urbano y social que no le abandonará en ningún momento, al menos durante los primeros siglos de la dominación islámica en España.

3. La diferente actividad y personalidad del cadí, del juez andalusí, con respecto al de Oriente. Si comparamos dos historias de jueces, la de al-Jushani para al-Andalus y la de al-Kindi para Egipto,[21] veremos que las divergencias, tanto

19. J. Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, I, pág. 148.
20. H. Monès, “Le rôle des hommes de religion dans l’Espagne musulmane jusqu’à la fin du Califat", en *Studia Islamica*, XX (1964).
21. Cf. E. Tyan, *Histoire de l’organisation judiciaire en pays de l’Islam*, Leiden, 1946 (existen varias reimpresiones y ediciones posteriores).

en las características que rodean al cargo como en el campo de su actividad son evidentes. A modo de síntesis, las principales diferencias observadas serían:

- mientras que en Oriente el cadí es nombrado directamente por el Gobierno, en al-Andalus se detectan diversas formas de nombramiento de jueces entre las que se encuentra incluso la designación popular.
- a diferencia de Oriente, en donde la jurisdicción territorial de un juez es muy extensa, en la España musulmana, el territorio jurisdiccional asignado a un cadí bastante más limitado, a fin de que pueda cumplir adecuadamente su tare de juzgar.
- los jueces orientales cuentan entre sus misiones y privilegios el poder intervenir normalmente en pleitos de no musulmanes, mientras que en al-Andalus, las causas de los no creyentes están, en principio excluidas de la jurisdicción normal de un cadí.
- en Oriente, los cadíes atienden, habitualmente, de asuntos de jurisdicción criminal, mientras que en Occidente limitan su actividad jurídica a asuntos civiles y religiosos.
- el exceso de cargos que llega a acumular un cadí en Oriente, le obliga a llevar a cabo un excesivo abuso de la delegación de funciones, al contrario que en al-Andalus, en donde la tendencia de los jueces es a la resolución directa y personal de sus responsabilidades.
- es frecuente observar, a lo largo de las crónicas históricas orientales una frágil ética entre los cadíes, que se manifiesta en una clara utilización del cargo en interés propio, a diferencia del carácter del cadí andalusí, que hace en todo momento gala de una ejemplar integridad y honestidad profesional.
- en Oriente se detecta, entre las personas encargadas de impartir justicia, una excesiva acumulación de cargos políticos o religiosos, mientras que en al-Andalus es rara esta acumulación de cargos.
- en Oriente existe una activa participación de los cadíes en la vida política y cortesana, mientras que en la España musulmana la actitud del juez es una actitud piadosa y lejos de la actividad mundana, muy diferente, por otra parte, a la de los alfaquíes andalusíes.
- por último, haremos mención a la poca estabilidad en el cargo que se observa entre los jueces orientales, en contraste con al-Andalus, en donde sí se da un relativo buen nivel de estabilidad entre los cadíes.

4. La importancia de la *shurà*, del Consejo cadial, en el desarrollo del proceso jurídico. Tanto en al-Andalus como en el norte de África, la institución del consejo asesor y consultivo del cadí (*shurà*) es una figura imprescindible en el

desarrollo del proceso, de acuerdo con la doctrina malikí que, al contrario de otras como la hanafí o la shafi'í , la concibe como obligatoria, eliminando el carácter optativo que le dan el resto de las escuelas jurídicas.

Dos aspectos, para al-Andalus, conviene destacar de esta institución: su obligatoriedad y su posible carácter de función pública. En cuanto a su obligatoriedad, no nos queda la menor duda por lo que respecta a al-Andalus ya que, al menos teóricamente, está documentado en este sentido en las fuentes como, por ejemplo en el tratado de Ibn 'Abdun[22] (siglo XII) y en la práctica, encontramos numerosos ejemplos de ello en las obras biográficas de cadíes y ulemas de al-Jushani e Ibn al-Faradi (siglo X).

Esta obligatoriedad, en particular a partir del emir al-Hakam I, implica, por una parte, una importancia más técnica del juicio, que supera la elementalidad de la práctica judicial de las sociedades primitivas en las que la bondad del juez o árbitro era la pieza clave del proceso; la institucionalidad y la complejidad de la maquinaria jurídica van consolidándose y, si bien no se pierde la condición de honestidad exigida al cadí, ése tiene que contar con unos ayudantes que dominan las sutilidades de la doctrina aplicable, más allá de la lógica, de la sensatez o del bien común. Por otra parte, el monopolio del malikismo en al-Andalus se ve garantizado con esta institución, que impide en la práctica a cualquier juez escapar de la esfera jurídica de esta escuela.

Acerca de su segundo aspecto, como institución pública, lo cierto es que aún no hay nada claro, aunque autores como Tyan se inclinan por considerarlo así, basándose en la existencia de diplomas oficiales de investidura o en los términos con que son designados los candidatos en las diversas fuentes. El caso es que su nombramiento –el de las personas que van a formar parte de la *shurà*– se nos presenta como una especie de acuerdo entre el poder central y el cadí: el soberano nombra a los componentes de la *shurà*, siendo el juez quien los propone.

Especialmente en la primera época del emirato, es el emir quien impone sus candidatos, en un afán de controlar la actividad judicial, aunque el progresivo peso del cadí en el nombramiento de los miembros de la *shurà*, es paralelo a la decadencia del poder central: Ibn Bashkuwal (siglo XII) nos habla de cadíes que nombran directamente por su cuenta a los diversos *mushawirun*, a los diversos consejeros, durante los últimos días del califato y en el periodo de taifas (siglo XI).

22. Cf. E. García Gómez y E. Lévi-Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdun*, Sevilla, 1981, págs. 53-54; E. Tyan, op. cit., pág. 231.

5. Escasa relevancia de la institución del *mazalim* en la estructura jurídica española.[23] Tal y como afirma al-Mawardi, la función del *sahib al-mazalim* (señor de las apelaciones) en Oriente es básica y consiste en actuar como una especie de "super-cadí" con la misión de vigilar y controlar el buen proceder de los agentes de la Justicia y sancionar los posibles abusos que pudieran darse.

A veces, esta misión de supervisión podía estar encargada a una asamblea colegial, bajo la dirección del califa, (tribunal de los *mazalim*), o bien podía ser ejercida por el califa mismo. Las atribuciones casi absolutas que tiene este tribunal sirven en realidad para que el califa 'abbasí de Oriente pueda controlar de forma efectiva todo el mecanismo judicial y administrativo, situación que no se da en absoluto en al-Andalus, en donde la institución del *sahib al-mazalim* queda reducida a u mero funcionario de no demasiada categoría y con escaso poder sobre los cadíes ordinarios.

La total vigencia de la institución de los *mazalim* en Oriente es una prueba de la dependencia de las instituciones jurídicas con respecto al poder central: el ejercicio de la justicia directa del califa a través del tribunal de los *mazalim* –de lo cual no faltan documentos– anula cualquier sentencia o resolución fruto del uso ordinario jurisdiccional. Algunos autores han atribuido este desarrollo institucional en Oriente a la influencia de las instituciones políticas persas y a la persistencia y práctica del principio de que el poder de juzgar reside en el soberano.

Respecto a la poca importancia –o a la menor importancia– y vigencia de este cargo en al-Andalus, creemos que, aparte de posibles y válidas influencias iraníes en Oriente, este hecho está relacionado al menos con dos características del Derecho andalusí: la independencia relativa, pero independencia al fin y al cabo, del poder judicial a propósito del poder central en al-Andalus –que dificulta el desarrollo de todo tipo de "suprainstituciones" que pueden limitar el libre ejercicio del cadí– y la estrecha relación que existe entre la limitación del sahib al-mazalim en Occidente y el status mismo de la magistratura cadial, en donde el cadí es entendido en esta parte del mundo jurídico medieval como la piedra angular de toda la estructura jurídica, y éste tiene poder suficiente para hacer prevalecer sus decisiones en todo tipo de circunstancias, si que sea necesario recurrir a otra institución para expedir justicia.

23. Acerca del problema del *sahib al-mazalim* en el conjunto del Islam, véase E. Tyan, *op. cit*., Págs.. 520 y ss.; H.F. Amedroz, "The Mazalim jurisdiction in the Ahkam al-Sultaniyya of Mawardi", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1911), págs. 673-674). Para al-Andalus, puede verse J. Ribera, *Orígenes del Justicia de Aragón*, Zaragoza, 1897.

Bibliografía

Aguilera Pleguezuelo, J., *Estudios de las normas e instituciones del Derecho islámico en al-Andalus*, Sevilla, 2000.

Amedroz, H.F., "The Mazalim jurisdiction in the Ahkam al-Sultaniyya of Mawardi", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1911), págs. 673-674).

Bunnahi-al, *al-Marqabà al-ulyà*, ed. de Lévi-Provençal, El Cairo, 1947; ed. y trad. parcial de A. Cuellas, en edición de C. del Moral, *La atalaya suprema sobre el cadiazgo y el muftiazgo*, Granada, 2005.

Chalmeta, P., *El señor del zoco*, Madrid, 1973; edición ampliada y revisada, Madrid, 2010.

Dozy, R. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquète de l'Andalousie par les almoravides*, Leyden, 1861 (existen varias reimpresiones y traducciones al español e inglés).

Enciclopédie de l'Islam, París, 1956-1962 (existen varias ediciones y traducción al inglés).

García Gómez, E. y Lévi-Provençal, E., *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdun*, Sevilla, 1981.

Gaudefroy-Demombynes, M., *Muslim Institutions*, Londres, 1954.

Hadi Abbas, R. *Los cadíes y el cadiazgo en al-Andalus, desde la conquista hasta el reino nazarí (92-635/711-1237)(resumen de tesis doctoral)*, Granada, 1980.

Jushani-al, *Ta'rij qudat Qurtuba*, traducción de J. Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*, Madrid, 1914 (existen varias reimpresiones posteriores).

Lévi-Provençal, E., *España musulmana (711-1031)*; vls. IV y V de la *Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, Madrid, 1967 y 1973.

López Ortiz, J. "La jurisprudencia y el estilo de los tribunales musulmanes en España", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, IX (1932), págs. 213-248.

López Ortiz, J., *Derecho musulmán*, Barcelona, 1932.

Martínez Almira, Mª M., *Derecho procesal malikí hispanoárabe*, Nápoles, 2006.

Martos, J., *"Características del muftí en Al-Andalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana"*, en *Anaquel de Estudios Árabes*, VII (1996), páginas 127-143.

Martos Quesada, J., *"Los espacios de culto en las fuentes jurídicas de al-Andalus"*, en Clément, F., J. Tolan y Wilgaux, J. (Dir.), *Espaces d'échanges en Méditerranée*, Rennes, 2006, págs. 197-204.

Martos Quesada, J., *El mundo jurídico en al-Andalus*, Madrid, 2004.

Martos, J., "Islam y Derecho: las escuelas jurídicas de al-Andalus", en *Arbor. Ciencia. Pensamiento. Cultura*, CLXXXIV (mayo-junio 2008), págs. 433-442.

Monès, H. "Le rôle des hommes de religion dans l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat » , en *Studia Islamica*, XX (1964).

MELO, D., "Notas en torno a los fundamentos jurídicos del Islam: Corán, Sunna y Shari'a", en *Revista de Historia, Quesotes y Debates*, XLI (2006), págs. 57-72.

PELÁEZ PORTALES, D., *El proceso judicial en la España musulmana*, Córdoba, 2000.

RIBERA, J., *Orígenes del Justicia de Aragón*, Zaragoza, 1897.

RIBERA, J., *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, I, pág. 148.

SECO DE LUCENA, L. "Sobre el juez de la frontera", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XI (1962), págs. 107-109.

TYAN, E. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays de l'Islam*, Leiden, 1946 (existen varias reimpresiones y ediciones posteriores).

VALLVÉ, J. "El zalmedina de Córdoba", en *Al-Qantara*, II (1981), págs. 277-318.

VIDAL CASTRO, F., "El agua en la civilización áraboislámica", en F. Vidal (coord.), *La deuda olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental,* Madrid, 2004, págs. 95-133.

Textos jurídicos acerca de la vegetación en el interior de la medina*



Alfonso Carmona González
Universidad de Murcia
España

A diferencia de lo que ocurre con la vegetación en medio rural, las plantas en suelo urbano apenas son mencionadas en la jurisprudencia islámica, lo cual parece indicar que su importancia económica era nula o bien escasa, y que, por ello, generaban muy pocos litigios. Pero, de todos modos, hemos logrado hallar algunos textos en las fuentes jurídicas: se refieren unos a los árboles que se hallaban en los patios de las viviendas, y aluden otros a los huertos y jardines situados intramuros o en los arrabales. Las fuentes andalusíes mencionan, además, el hecho atípico de la existencia de árboles frutales en el patio de la mezquita de Córdoba.

Las palmeras en los patios de las viviendas

Desde al menos el siglo II del Islam, los juristas musulmanes debieron dictaminar si era lícito, y en qué medida, estipular, cuando se alquilaba una casa, que las palmeras u otros árboles que se hallasen en sus dependencias estuviesen incluidos en el contrato; o si se podía pactar que los frutos fueran repartidos entre el dueño y el inquilino. Sobre estas cuestiones tenemos en la *Mudawwana* (XI:147-9)[1] un extenso pasaje, el primero de cuyos párrafos paso a traducir a continuación:

* Artículo inédito
1. *Al-Mudawwana al-kubrà*, 16 tomos, ed. El Cairo (Imprenta al-Saʿāda) 1905

> Dijo Saḥnūn [m. 240/854]: Le pregunté a ʿAbd al-Raḥmān b. al-Qāsim [m. 191/806] cuál era su parecer en el caso de alguien que toma en alquiler una casa en la que hay palmeras u otros árboles, cuyos frutos no están maduros o que [aún] no tienen frutos, y pone como condición disponer de la producción de dichos árboles. Me respondió que, según Mālik [m. 179/796], si los árboles eran pocos (*yasīra*), no había inconveniente en ello.

En concreto, el alquiler de una casa en que hubiera árboles frutales en producción ha de evitar infringir cualquiera de estos dos principios: 1) el valor de la cosecha no puede acercarse al del alquiler de la casa –pues entonces estaríamos ante dos contratos diferentes: uno de compra-venta y otro de arrendamiento; y 2) no se pueden vender frutos antes de que estén maduros, o de que se pueda constatar que van a tener alguna utilidad, es decir, que van a ser comercializables.

Además de lo anterior, es evidente la resistencia de una parte de la jurisprudencia islámica clásica a aceptar que un arrendamiento de bienes urbanos cubriera algo más que el simple alojamiento. Todavía en el siglo VI/XII, un maestro del tunecino al-Māzarī (m. 544/1149) sostenía que quien tomaba en alquiler una casa sólo adquiría el derecho al alojamiento –"exclusivamente (*ḫāṣṣatan*)," especifica– no pudiendo hacer uso, por ejemplo, del agua contenida en el aljibe o cisterna (*māǧil*). Pero su discípulo al-Māzarī ya no tenía esa mentalidad, pues dictaminó, en contra de esta opinión, que en el alquiler de la casa entraban todas las utilidades y servicios de ésta, incluida el agua del aljibe, "que procede –puntualiza el jurista– de sus tejados y azoteas".[2] De ese mismo modo (creo yo) se hubiera podido enfocar la cuestión del arbolado dentro de la vivienda alquilada, pues el uso y disfrute de dicha vegetación podía considerarse una de las utilidades de la casa, sin más. Pero el *fiqh* siguió caminos diferentes: 1) Ignoró, cuando era irrelevante o casi, el valor económico del arbolado doméstico. 2) Y permitió que el valor de la cosecha repercutiera en el alquiler, cuando aquella tuviera una cierta entidad, aunque siempre menor que el tercio del monto total de la renta.

En el primer supuesto, no se contemplaba ni la venta de los frutos, ni su exclusión del contrato, sino que los árboles eran considerados inherentes a la casa. A eso precisamente se refería Mālik cuando decía "si los árboles eran pocos," y empleaba el adjetivo *yasīr*, que nos permite traducirlo como "cosa de poca monta." Sólo en este caso podía el arrendatario disponer de unos bienes que en realidad no había comprado (pues no habría podido hacerlo, al no estar en sazón los fru-

2. Al-Burzulī, Fatāwà, ed. M. Habib El-Hila, Beirut 2002, 3:626.

tos en el momento de concluir el contrato de arrendamiento). Pero, en Derecho, expresiones imprecisas como “escasos” o “de poca monta” pueden propiciar arbitrariedades y tratos desiguales. Por ello, los juristas pedían una cuantificación más exacta. Es lo que muestra la continuación del pasaje de la *Mudawwana* que les estoy presentando:

> Le pregunté si Mālik había puesto como requisito, para que aquella estipulación fuera lícita, que el valor de los frutos no superara el tercio del monto del alquiler. A lo que respondió que había oído a alguien mencionar eso como proveniente de Mālik. “Pero yo personalmente –dijo Ibn al-Qāsim– le planteé esa misma cuestión a Mālik, y él rehusó llegar al tercio. Y lo mismo me dijo otra persona: que Mālik se había negado a llegar hasta el tercio [por ser excesivo].”

Como muestra la continuación del fragmento de la *Mudawwana* de que me ocupo, cuando los árboles eran más de tres o cuatro, no siempre fueron considerados un anexo inseparable de la casa. En este supuesto se podía arrendar la casa sin que el arrendatario tuviera ningún derecho sobre la producción de tales árboles. Ahora bien, para poderlos incluir en el contrato era obligatorio –recordemos– no sólo que su valor no alcanzara el tercio del total del alquiler, sino también que los frutos pudieran ser vendidos en el momento de la firma de dicho contrato, es decir, que se pudiera constatar entonces que eran o iban a ser aprovechables. Oigamos a Saḥnūn:

> Le pregunté a Ibn al-Qāsim cuál era su opinión respecto al caso de alguien que toma en alquiler una vivienda donde hay muchas palmeras no inherentes a la casa,[3] y estipula como condición disponer de los frutos que hay en las copas de las palmeras. Me respondió que, si estaba permitida la venta de lo que había en las copas de las palmeras, tal cosa era lícita;[2] pero, en caso contrario, no, y el arrendamiento quedaba invalidado. Le pedí que me confirmara si, en el caso de que estuviera permitida la venta de los frutos de las palmeras, podía alguien tomar en alquiler la casa y poner como condición el disponer de tales frutos. Me respondió que efectivamente tal cosa era lícita.

3. Literalmente: “que no siguen a la casa,” es decir, que no son un anejo inseparable de ésta.
4. Como hemos dicho, la venta no estaba permitida si los dátiles todavía no estaban maduros, ni se podía saber si serían aprovechables.

Puede sorprender que unas palmeras que se hallaban dentro del recinto de la vivienda pudieran ser consideradas no pertenecientes a la casa, pues ello suponía que quien tomara en alquiler el inmueble tendría que soportar la intromisión de quienes en determinadas épocas del año vendrían a ocuparse de ellas o a cosechar sus frutos. Precisamente, el evitar el daño (*ḍarar*) de las entradas y salidas de personas ajenas era la principal razón que, en el siglo XI, veía el tunecino al-Laḫmī (m. 478/1085) para que la jurisprudencia permitiera que el arrendatario se apropiara de unos frutos que estrictamente pertenecían al arrendador (volveré sobre esta cuestión ahora después). Pero los alfaquíes no consideraban justo que el dueño de unos árboles se viera privado del precio de su cosecha sólo por el hecho de que se hallaran en una vivienda ocupada por unos arrendatarios. Pese a lo cual, la jurisprudencia clásica hubo de admitir que tales inquilinos podían legítimamente negarse a pagar nada por tales frutos, como leemos en la continuación de nuestro pasaje de la *Mudawwana*:

> Le pregunté si era válido, según la doctrina de Mālik, el que alguien tomara en alquiler una casa en que hubiera una, dos o más palmeras e hiciera excepción de sus frutos. Me respondió que Mālik había dicho que, si las palmeras eran inherentes a la casa y no eran muchas, tal cosa era lícita.

La "excepción (*istiṯnāʾ*)" que aquí se menciona es un tecnicismo jurídico para indicar aquella circunstancia que hace ineficaz una demanda o un derecho. El *fiqh* emplea la palabra *istiṯnāʾ*, por ejemplo, para referirse a la extinción de una deuda por no haber sido reclamada a su debido tiempo. En el caso que nos ocupa, ello quiere decir que el dueño de los frutos no iba a percibir su precio, no cobraría nada por tales dátiles. El tunecino Abū l-Ḥasan al-Laḫmī (m. 478/1085) señala a este respecto que tal cosa sólo es válida si los frutos maduran dentro del periodo que cubre el alquiler, y ello para evitar el perjuicio que suponen –como he dicho– las entradas y salidas para su recolección por parte del dueño; pero que, si el arrendamiento venciera antes de que maduraran sus frutos, el inquilino no tendría ningún derecho sobre tales frutos, y no se podría privar al dueño del disfrute de su cosecha.[5]

Tras esto, vuelve Saḥnūn sobre la cuestión del tercio, pero desde un enfoque algo diferente, pues ahora ya no se trata de la apropiación de los frutos, sino de la cuestión de cuándo el arbolado podía considerarse un anejo inseparable de la casa.

5. *Apud* al-Burzuli, *Fatāwà*, 3:611.

> Le pregunté si Mālik opinaba que, en el caso de que el valor de los dátiles equivaliera a un tercio y el alquiler de la casa fuera los dos tercios restantes, podía estipularse que las palmeras eran inherentes a la casa. Me respondió que había oído decir que ésa era la opinión de Mālik, pero que él le había planteado la cuestión personalmente y que Mālik se negó a fijarle el tercio [como límite admisible]. Y añadió que una persona fiable le había informado de que efectivamente Mālik se negaba a fijar el tercio como admisible.

En la continuación de este pasaje, Ibn al-Qāsim muestra la manera cómo el *fiqh* prevé que el alquiler de la casa pueda verse incrementado con el valor de la cosecha del arbolado existente en el patio:

> Le pregunté cómo se sabía que los dátiles de tales palmeras eran el tercio y el alquiler constituía los dos tercios restantes, cuando el día en que se contrata el alquiler no hay frutos en las palmeras. Me respondió que lo que se hacía era calcular, por un lado, el precio de los dátiles a partir de los datos de su venta en los años anteriores, después de descontar el trabajo –si lo había habido– y los gastos, y calcular, por otro lado, el monto del alquiler de la casa sin la cláusula de los dátiles de aquellas palmeras, y si el alquiler era la cantidad mayor, y el precio de los dátiles –después de descontados los gastos– era menor que un tercio, tal contrato era válido. [. . .]

Y, por último, dice Saḥnūn lo siguiente respecto al caso de que dueño e inquilino quisieran compartir la cosecha –párrafo que no es más que la aplicación de la doctrina anterior:

> Le pregunté qué opinaba del siguiente caso: Alguien toma en alquiler una casa en que hay unas pocas palmeras, y pone como condición que la mitad de la cosecha sería para él y la otra mitad para el dueño de la casa. Me respondió que Mālik no encontraba aceptable tal contrato. Y añadió Ibn al-Qāsim que, en ese supuesto, sólo era lícito o bien considerar que los frutos eran inherentes a la casa,[6] o bien no tomar en consideración la existencia de tales frutos. Pero, si el arrendatario estipulara para sí la mitad de los frutos, ello sería como si comprara la mitad de los dátiles antes de que se consta-

6. Es decir, considerar que las palmeras eran un anejo inseparable de la casa y que su usufructo estaba cedido al arrendatario.

tara que eran buenos, y tomase la casa en alquiler por tanto y cuanto. Y me dijo que así se lo había expresado Mālik, quien dijo que eso era compraventa de dátiles antes de que se supiera si eran aprovechables.

Como Ibn al-Qāsim explica líneas más adelante, un contrato así supone que el arrendador, para quedarse con la mitad de la cosecha, ha tenido que rebajarle al arrendatario una parte del alquiler –una parte equivalente al valor del producto que se reserva– lo cual es como comprarle al arrendatario unos frutos antes de sazón. Y, al mismo tiempo, ello supone que el arrendatario, al haberse reservado para sí una porción de los dátiles, tiene que pagar más de alquiler, pues a la renta deberá añadir el precio de los frutos que pacta para sí –lo cual es como si le comprara al arrendador unos dátiles antes de que se supiera si eran comercializables. Este pasaje que he traducido corresponde a la segunda mitad del siglo II/VIIII, época en que vivieron Mālik e Ibn al-Qāsim y en que el joven Saḥnūn aprendía la doctrina del primero a través del segundo. Y hay que situarlo en un área geográfica que va de Túnez a Medina, pasando por Egipto. A la vista del volumen de casuística que generaba el alquiler de una casa con árboles, podemos deducir que era muy frecuente que, al menos en ese siglo II/VIII, las casas del Norte de África y el Oriente Próximo tuvieran árboles frutales –especialmente palmeras– en sus patios. Y dado que se menciona que tales palmeras podían ser muchas, podemos imaginar que algunos de esos patios eran notablemente amplios.

El arbolado doméstico en al-Andalus

Ahora bien, no he encontrado textos que me indiquen que los árboles en los patios de las casas plantearan en al-Andalus los mismos problemas jurídicos que en el Norte de África y el Oriente Próximo. La razón puede ser la menor cantidad e importancia económica de tal arbolado, lo que sin duda facilitaba que dicha vegetación fuera considerada por los juristas como una utilidad más de la casa, y no como una fuente de ingresos. Pero, pese a la falta de conflictos por esta causa, la vegetación en los patios andalusíes no está ausente de las fuentes jurídicas, ya que otra problemática respecto al arbolado en las viviendas, de la que hubieron de ocuparse los juristas andalusíes, ha quedado reflejada en nuestras fuentes.

Es la siguiente: la existencia de árboles en los patios de las viviendas fue a veces motivo de quejas por parte de vecinos de fincas colindantes, que temían que desde lo alto de esos árboles pudieran ser espiados, o que denunciaban que sus ramas invadían su espacio doméstico. Ibn Sahl (m. 486/1093) nos ha conservado un dictamen, fechable a finales del siglo III/IX, acerca de dicha cuestión. Este es el texto:

Si consta fehacientemente que Maḫlad se comprometió en documento escrito a cortar la parte de su olivo que asomara sobre la casa de su *ama*, y a eliminar el perjuicio (*ḍarar*) que ello causara, debe cortarla, a no ser que alegue ignorancia. Y si puede alegar ignorancia, que jure por Dios: "No me comprometí a eso, sino que yo creía que a lo que yo me estaba obligando era a ocuparme entonces del olivo." Y si el olivo tuviera diez años o más, que no se tale; pero, si no fuera viejo, que se tale la parte que causa el perjuicio. Así lo dijeron: ʿUbayd Allāh b. Yaḥyà [m. 298/911], Ibn Lubāba [m. 314/926], Ayyūb b. Sulaymān [m. 301/914] e Ibn Walīd [m. 309/921]. Por el contrario, Yaḥyà b. ʿAbd al-ʿAzīz [m. 295/907] dictaminó que estaba obligado a cumplir aquello a que se había comprometido. Por su parte, Ibn Lubāba señaló que diez años era poco en una cuestión de daños y perjuicios.[7]

Como hemos podido comprobar, si en el caso del Norte de África los árboles expresamente nombrados eran palmeras, en al-Andalus el primer árbol mencionado es un olivo. La fetua nos muestra a unos muftíes que, más que como jurisconsultos, actúan como abogados defensores del demandado, a quien le sugieren las artimañas jurídicas de que podía valerse. Y ello es así –suponemos– porque muy probablemente ese tal Maḫlad era un personaje influyente, mientras que en la parte demandante tenemos a una antigua esclava, una *ama*. Sólo uno de los muftíes, el conocido como Ibn al-Ḍarrāz, se atrevió a dictaminar lo único que en ese caso parece correcto. Este muftí pasaba por ser un disidente dentro de la corriente general de la jurisprudencia andalusí, ya que se le atribuían tendencias šāfiʿíes.

Pero, además del voto particular de Ibn al-Ḍarrāz, consta en la fetua una interesante observación de Ibn Lubāba: "diez años –dice– es poco en una cuestión de daños y perjuicios." Parece olvidar Ibn Lubāba que en el texto del dictamen no se habla del tiempo de duración del daño, sino de la edad del olivo. Son cosas muy diferentes, ya que el olivo no podía causar el perjuicio descrito desde el momento en que brotó, sino mucho después –y muy probablemente, después de diez años. Pero confundir la duración del daño con la edad del olivo era un medio de salvar a éste de la poda. Cosa bien distinta es que ese perjuicio hubiera durado más de diez años sin ser denunciado, en cuyo caso sí se podría dictaminar prescripción extintiva. Por lo tanto, o Ibn Lubāba no se percató de la literalidad del texto que

7. Ibn Sahl, *apud* M. Abdel-Wahhab Khallaf, *Waṯāʾiq fī šuʾūni l-ʿumrāni fī l-Andalus*, El Cairo 1983, nº 21, pp. 117-8.

refrendaba, o la fetua nos ha llegado corrompida –y habría que entender: "si el daño causado por el olivo durara diez años o más;" y no: "si el olivo tuviera diez años o más."

Como hemos dicho, preocupaba en el al-Andalus (como en el resto del mundo islámico) el problema de la intromisión visual en la intimidad de los hogares. A este respecto, le consultaron a Ibn Rušd (m. 520/1126), en el siglo VI/XII, sobre el hecho de que, desde determinado minarete, algunas familias se sentían espiadas. Quien hacía la consulta era sin duda contrario a iniciar un proceso contra el almuédano imputado, a quien habría de permitírsele subir al alminar a cumplir con su obligación, del mismo modo –recordó– que "nuestros maestros (*aʾimmatu-nā*) permitieron a quien tuviere en su casa un árbol el poder subirse a él para recolectar sus frutos, siempre y cuando avisara de que iba a hacerlo".[8]

La doctrina que por lo general sostuvo la jurisprudencia andalusí a este respecto procede del egipcio Ibn Wahb (m. 197/813) a través de la *Mustaḫraǧa* de al-ʿUtbī (m. 255/869). Esta es la cita:

> Si alguien planta en su casa un árbol que crece tanto que desde sus ramas se ve la casa del vecino, y quien sube a él para recolectar sus frutos contempla lo que hay en la vivienda colindante; o lo planta muy cerca de su pared, y el vecino pretende que ese sitio del árbol le causa perjuicio pues teme que [sus raíces] invadan el subsuelo de su vivienda; ¿se deberán talar las ramas que causan un perjuicio al vecino; o arrancarlo del todo, en el caso de que esté junto a la pared? [. . .] Respondió Ibn Wahb: "Si no hubiera más queja que el sitio del árbol, por el problema de la invasión de las raíces; o el hecho de que quien recolecta sus frutos domina visualmente la casa colindante; no hay motivo suficiente para cortarlo. Ahora bien, a quienes recolecten sus frutos se les prohibirá que se detengan a contemplar la casa vecina, por el daño que ello causa, aunque se estuviera informado de eso por ellos.[9]

Sin embargo, no parece que siempre hubiera esa permisividad ante la existencia de grandes árboles que se asomasen sobre una casa ajena. Al-Wanšarīsī transcribe una corta fetua, de la que no sabemos ni la fecha ni el lugar, pero que en todo caso hay que situar en el Occidente islámico medieval, que dice así:

8. Ibn ʿIyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām*, ed. M. Ibn Šarīfa, Beirut 1990, p. 91-92; Al-Wanšarīsī, A., Al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ǧāmiʿ al-mugrib ʿan fatāwī ʿulamāʾi Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib, ed. Muḥammad Ḥağğī et alii, 13 vols., Rabat-Beirut, 1981-1983, 9:23.
9. Apud al-Burzulī, Fatāwà, 4:400.

> Le consultaron a uno de ellos acerca de alguien que plantó en su casa un árbol, que creció tanto que desde él se veía el interior de la casa del vecino. Respondió que se había de talar la parte del árbol que perjudicara al vecino, tanto si era la parte aérea como si era la parte subterránea, en el caso de que [sus ramas o sus raíces] se hubieran extendido y perjudicaran al vecino.[10]

Los árboles en el patio de la mezquita

Al-Andalus pasa por ser el único país islámico medieval de obediencia malikí donde se plantaban árboles en los patios de las mezquitas; árboles cuyos frutos cosechaba el encargado del templo únicamente. Aunque algunas fuentes, cuando mencionan tal peculiaridad, hablan de la licitud o no de cultivar árboles en los patios de las mezquitas (en plural), sin embargo únicamente tenemos el dato concreto de que en los días en que estaba encargado de la oración en la mezquita de Córdoba un seguidor de al-Awzāʿī, el sirio Ṣaʿṣaʿa b. Sallām (m. 180/808), "se plantó el árbol en la mezquita aljama." Este dato es suministrado por el historiador Ibn ʿAbd al-Barr (m. 338/949), que vivió en el siglo X, y de sus palabras podemos deducir que, en sus días, había un solo árbol en el patio de la mezquita. Tenemos además otro testimonio, éste algo anterior, de finales del siglo IX, el de Aḥmad b. Ḍālid (m. 322/934), quien dice haberle hecho una consulta a su maestro, Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900), "acerca del árbol que hay en el patio de la mezquita."

Esto es lo que leemos en la recopilación de fetuas de Ibn Sahl,[11] quien transmite ambos textos, el de Aḥmad b. ʿAbd al-Barr y el de Aḥmad b. Ḍālid. Sin embargo, tenemos otra transmisión del texto de Ibn ʿAbd al-Barr, la que hace Ibn al-Faraḍī (m. 403/1013) en su repertorio biográfico. Es una transmisión que en todo coincide con la de Ibn Sahl, salvo en un detalle: En la edición de Codera de esta obra leemos *gurisat al-šağar* "se plantaron los árboles" (*šağar,* colectivo; en lugar de *šağara*, nombre de unidad). Por lo tanto, es posible que en el siglo XI hubiera más de un árbol. Aunque quizá únicamente en la mezquita de Córdoba, ya que no tenemos más datos que los se refieren a ese emplazamiento.

Por otro lado, según deducimos del mencionado texto de Ibn Ḍālid transmitido por Ibn Sahl, dicho árbol no era meramente ornamental o plantado únicamente para dar sombra, pues Ibn Ḍālid dice haber preguntado a su maestro si era lícito

10. Al-Wanšarīsī, *Miʿyār*, 9:47-48.
11. Ibn Sahl, apud M. Abdel-Wahhab Khallaf, *Waṯāʾiq fī šuʾūni l-ʿumrāni fī l-Andalus...*, 49-50.

comer los frutos de un árbol que creciera en la mezquita, a lo que Ibn Waḍḍāḥ respondió que era mejor que no se comieran, pero que, en todo caso caso, tales frutos sólo pertenecían al almuédano y a los servidores de la mezquita. Pero nada sabemos acerca de qué clase de árbol era –cuestión acerca de la cual sólo cabe la conjetura

Podemos concluir, por lo tanto, que el hecho, que enfatizan algunas fuentes, de que los mālikíes de al-Andalus, a diferencia de sus homónimos del resto del mundo islámico, permitían "la plantación de árboles en las mezquitas," no parece que fuera cierto en todos sus extremos. Si bien el dato de que el árbol o los árboles en cuestión estuvieran en el patio de la mezquita cordobesa por lo menos hasta finales del s. XI nos habla de una tolerancia *de facto* por parte de las autoridades religiosas, varios eminentes ulemas mālikíes de al-Andalus se pronunciaron muy expresamente contra ese hecho en diversas épocas. Así, el ya referido Ibn Waḍḍāḥ , en el siglo IX, manifestó a su mencionado discípulo que, en su opinión, "era preferible que el árbol se cortara y no se dejara allí". Y dos siglos después, Ibn ʿAttāb (m. 1070) mostraba su total oposición "al cultivo de árboles o de cualquier otra planta en el patio de la mezquita,", y afirmaba que "si estuviera en su mano, lo prohibiría y cambiaría tal situación".

Los huertos y jardines en medio urbano

Conocemos la existencia de huertos y jardines dentro de la medina no sólo por la arqueología y la toponimia, sino también –y muy especialmente– por los textos (ya sean históricos, literarios, e incluso jurídicos...). Para el Occidente islámico, la referencia más antigua que he encontrado en textos jurídicos es la que cito a continuación, proveniente de Saḥnūn:

> Saḥnūn dijo lo siguiente acerca de dos huertos (*ğinānayn*) en una de las calles o azucaques (*zuqāq*) de la ciudad (*madīna*), uno de los cuales está situado más arriba que el otro, y viene la lluvia y se juntan allí las aguas de las calles: "El que está situado más arriba tiene prioridad para el agua, hasta que ésta alcance los tobillos, y luego se envía al huerto inferior, tenga agua bastante o no. Y si los dos huertos estuvieran el uno frente al otro, a la misma altura, y fuesen de tamaño parecido, habrá de repartirse el agua entre ambos.[12]

12. Apud al-Burzulī, *Fatāwà*, 4:439-40

Saḥnūn sigue enumerando posibles variantes de este problema jurídico (que los huertos estén sólo parcialmente enfrentados, que uno sea más antiguo que el otro...) lo que nos hace ver que se trata de casos hipotéticos, lo cual no le resta utilidad a esta fuente, ya que la cuestión no habría sido planteada si no fuera una situación que se diera con una cierta frecuencia, al menos en la época y ámbito geográfico de Saḥnūn: el s. III/IX, en el Norte de África.

Más adelante, en el siglo VI/XII, en Córdoba, le consultaron a Ibn Rušd el Abuelo acerca del problema jurídico ocasionado por alguien que tenía una rosaleda en el *finā*ʾ del vecino. Recuérdese que el *finā*ʾ es el espacio abierto que circunda una vivienda sin pertenecer a ésta, y sobre el que los ocupantes de la casa pueden ejercer un derecho de uso preferente. Este es el texto de la fetua según mi traducción:

> Un hombre plantó rosas en su jardín, que se hallaba en el *finā*ʾ de una casa colindante perteneciente a otra persona, y dispuso de su cosecha durante un cierto espacio de tiempo, hasta que el dueño de la casa vecina lo demandó, exigiendo que arrancara los rosales por el daño que hacían a su pared, y pidiéndole el valor de lo que había cosechado. Ibn Rušd dictaminó que el demandante no tenía ningún derecho retroactivo sobre quien había plantado los rosales en su *finā*ʾ, ya que sobre dicho espacio no se puede ejercer el derecho de propiedad, y el dueño de la casa sólo tiene allí un derecho preferente de uso y disfrute, siempre que tuviera necesidad de ese suelo; y que por lo tanto no tenía derecho a impedir que el vecino hiciera uso del *finā*ʾ si el demandante podía prescindir de ese espacio. Ahora bien, si demandaba que el vecino arrancara los rosales de su *finā*ʾ con el fin de poderlo utilizar él exclusivamente, con independencia de que le causara perjuicio o no la rosaleda, a lo único que tenía derecho era a ponerse de acuerdo con el vecino sobre cómo compartir aquel espacio dentro de lo que era lícito y de interés mutuo.[13]

Al-Burzulī comentó lo siguiente respecto a esta fetua:

> Según la propia doctrina de Ibn Rušd que hemos presentado antes, el dueño tiene derecho a alquilar el *finā*ʾ. Por lo tanto, en este caso, tiene el deman-

13. Ibn Rušd, *Fatāwà*, 3:1604, nº 618.

> dante derecho a exigirle al demandado el valor del alquiler de la tierra en que había plantado los rosales.[14]

La escasez de datos, en el texto de la consulta, acerca de la localización del hecho en cuestión no nos permite saber si aquello ocurrió dentro o fuera de la medina. Aunque la poca información de que disponemos basta para descartar que se trate del centro de una ciudad populosa, queda la posibilidad de que sea en uno de sus arrabales o que se trate de algún núcleo urbano menor.

De todos modos, desde el punto de vista de los estudios jurídicos, lo que es sin duda más interesante aquí es la actitud de los juristas acerca del *finā᾽* (tanto en el siglo XII –Ibn Rušd– como en el siglo XV –al-Burzulī), cuestión de la que tengo intención de ocuparme en estudios posteriores. Valga, por el momento, este texto para mostrar el interés por el cultivo de flores en el exterior de las viviendas y no sólo en los patios.

Otro texto jurídico sobre espacios urbanos cultivados es un acta notarial en que se describen las características y los límites de determinados bienes habices de Ceuta en el siglo XII. Allí se menciona un pequeño huerto (*ğunayna*)[15] que está a la espalda de tres casas colindantes que constituyen un *ḥubus*, y que se encuentran en el barrio (*ḥawma*) de la mezquita de Ibn ʿAlā᾽. Tales casas estaban junto al "huerto de los pobres" (*ğinān al-masākīn*).[16]

Tales espacios cultivados podían ser relativamente grandes, especialmente en los arrabales, e inexorablemente fueron devorados por el crecimiento de la ciudad, como muestra el siguiente texto, que se refiere a la ciudad de Túnez en el siglo VIII/XIV:

> Le consultaron a Ibn ʿAbd al-Rafīʿ [m. 1333] acerca de lo siguiente: El dueño de un huerto (*riyāḍ*), ubicado en el arrabal (*rabaḍ*) de Túnez, lo par-

14. Al-Burzulī, Fatāwà, 4:368.
15. Mantengo en mi traducción el diminutivo que parece mostrar la forma de esta palabra (digo "parece" porque también está atestiguado el vocablo ğanīna con el significado de "huerto" o "jardín"). Sin embargo, este diminutivo quizá haya que verlo como un tipo de huerto, y no sólo como uno pequeño. El *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* define ğunayna como un "huerto donde se cultivan árboles frutales y flores" (apud R. Dozy, Supplément, I:220).
16. Ibn ʿIyāḍ, Maḏāhib al-ḥukkām, p. 193. La maṣriyya que se menciona a continuación en ese mismo documento no ha de entenderse en absoluto como un "semillero" (cfr. D. Serrano, en la Introducción a su trad. de Ibn ʿIyyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām*, Madrid 1998, p. 83), sino únicamente como una algorfa independiente con su propia escalera de acceso que daba al vestíbulo o directamente a la calle.

celó y dividió en muchos lotes, que vendió a diferentes personas, cada una de las cuales edificó en su lote una casa. Una de esas parcelas lindaba con una vivienda existente allí antes de la parcelación, y el dueño de esa parcela construyó, en el solar que había adquirido, una conducción subterránea para evacuar el agua de la lluvia, la de las abluciones y las fecales. Tal hecho fue denunciado ante el cadí por el propietario de la casa que estaba allí de antiguo, argumentando que, hasta entonces, detrás de su casa sólo se hallaba un huerto en el que no había ninguna conducción subterránea. El jurista Ibn ʿAbd al-Rafīʿ dictaminó que se suprimiera el conducto subterráneo, y que se dejara el agua de la lluvia correr libremente por el suelo, delante de la casa principalmente.[17]

17. Al-Wanšarīsī, *Miʿyār*, 8:430.

4

CULTURA: LENGUA, LITERATURA, ARTE Y CIENCIA

Entre Oriente y al-Andalus: tres apuntes de lexicología semítica*



Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba
España

Introducción

Desde el punto de vista lingüístico, la iglesia siria-palestina se hallaba dividida en dos grandes sectores, el costero, junto con las ciudades helenizadas, que tenían por lengua al griego; y la zona del interior, donde la lengua empleada era el arameo en sus diversas posibilidades dialectales, de acuerdo con su adscripción geográfica.

La división geográfica, por otro lado, lo fue sólo parcialmente, pues ante todo la tendencia al agrupamiento residió en una inercia de marcado carácter social, en primer lugar por motivos de naturaleza lingüística, es decir en zonas griegas y arameas y, después, con la ocupación árabe-islámica, ante una nueva realidad lingüística, la lengua árabe.

En contra de las opiniones que algunos estudiosos han mantenido, el arameo también se hablaba en los grandes núcleos urbanos, hecho que queda demostrado en las inscripciones labradas en griego, aunque realizadas por personal que tiene nombre semítico,[1] además de un cualitativo número de muestras papiráceas en

* Artículo publicado originalmente como “Tres notes de lexicologia semítica: entre l’arameu, l’àrab i el grec”, en: *Tamid 5* (2004-2005), pp. 45-57.

1. Hugh Kennedy, «Syria, Palestine and Mesopotamia», en Averil Cameron *et alii* (ed.), *The Cambridge Ancient History. XIV. Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 589.

pleno siglo VIII, empleando arameo cristiano-palestinense, griego y árabe, como las procedentes de Ḫirbet al-Mird, que evidencia a las claras el mixtiforme ámbito cultural en el que aparece el término que ha notivado parte de este trabajo.[2]

Sabemos que Palestina fue un activo foco de cultura griega en el instante en el que se produce la ocupación árabe islámica,[3] e incluso que el griego siguió siendo durante un breve lapsus de tiempo la lengua del nuevo estado árabe islámico. Ahora bien, esta lengua griega del estado árabe islámico no va ser manejada por funcionarios griegos, puesto que éstos habían huído con Heraclio, sino por personal 'siriaco'.[4]

Por otro lado, debemos tener presente que lo que los textos griegos califican en Palestina de ηϑ τωэν Συϖρων φωνηϖ, es decir "la lengua de los sirios", desde el siglo IV en adelante, parece que realmente fue más cuantitativa de lo que se ha venido sosteniendo hasta no hace mucho.[5] Estos arameoparlantes de Siria, de Palestina y de Mesopotamia, no sólo se encargan de mantener vivos los diversos dialectos arameos que utilizan, sino que, además, son gentes que también conocen el griego, lo cual facilita enormemente el constante flujo de conceptos y palabras, de cultura al fin y al cabo.

Así, los constantes contactos que se produjeron entre el griego y los diversos dialectos arameos,[6] de manera recíproca, contribuyeron enormemente a facilitar el paso de elementos culturales, así como numerosos vocablos en una y otra dirección, tanto en el ámbito judío[7] como en el cristiano.[8] Éstos últimos, concretamente, desarrollaron una amplia labor traductora, vertiendo a la lengua árabe textos de

2. Cfr. las reflexiones que aduce Robert Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine Rule to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*. «Studies in Late Antiquity and Early Islam» 2, Princeton (NJ): The Darwin Press, 1995, p. 99.
3. R.P. Blake, «La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle», *Le Muséon* 78 (1965), pp. 367-380.
4. Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, Damasco: Éditions de l'Institut Français de Damas, 1996, II/1, p. 69.
5. S.H. Griffith, «From Aramaic to Arabic...», *Dumbarton Oaks Papers*, 51 (1997), p. 16 (Sidney H. Griffith, *The Beginnings*..., X, pp. 11-31).
6. Cfr. sobre este asunto las reflexiones que, a partir de la obra de Anton Schall (*Studien über griechische Fremdwörter in Syrischen*) realizaron Franz Altheim & Ruth Stiehl, *Die araber n der Alten Welt*, Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1964, I, pp. 608-617
7. Cfr. la excelente monografía que dedicó al tema Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York, 1942; también Saul Lieberman, "How Much Greek in Jewish Palestine?", en Saul Lieberman, *Texts and Studies*, New York: Ktav Publishing House, 1974, pp. 216-234.
8. J.N. Sevenster, *Do you know Greek? How much Greek could the first Jewish Christians have known?* «Novum Testamentum Suplementum» 19, Leiden: E.J. Brill, 1968.

naturaleza diversa que estaban en arameo[9] y que, en el caso del material bíblico vertido al árabe, fue especialmente interesante y creativo a diversos niveles.[10]

1. Un *hapax legomenon* arameo-árabe

En las reproducciones facsimilares de dos hojas pertenecientes a dos manuscritos, uno de Teodoro Abū Qurrah[11] y el otro conteniendo un *florilegium de Vitae sanctorum*, procedente este último del Monasterio de Mār Kātirīna (santa Catalina), en el Monte Sinaí, aparece el término sīq, que hace ya un tiempo suscitó el interés etimológico de algunos eruditos.

En el texto de Abū Qurrah (s. IX), el término aparece en una ocasión dentro de la secuencia que transcribo a continuación:

> *Kataba-hu al-ḫāṭi'u al-miskīnu al-ḥaqīru Iṣṭāfanā b. Ḥakam yu'rafu bi-l-Ramliyyi fī sīqi Māriyi Ḥarīṭuna*

> "Púsolo por escrito el pobre y humilde pecador Esteban b. Ḥakam, conocido como al-Ramlī,[12] en el Monasterio de san Charitón"

9. Dimnitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London–New York: Routledge, 1998, pp. 20-22.
10. Sobre el aspecto bíblico, véanse, por ejemplo B. Knutsson, *Studies in the text and Language of Three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum with Special reference to the Middle Arabic Elements*, Leiden: E.J. Brill, 1974, *passim* y Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions of the Book of Ruth. Text Edition and Language Studies*. «Studia orientalia lundensia» 6, Lund: Lund University Press, 1995, *passim*.
11. Sobre el autor y su obra, véase Sidney H. Griffith, *Theodore Abū Qurrah, the Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*. «The Irene Halmos Chair», Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1992, valoración de sus obras en pp. 5-14, vida en pp. 15-35. El acercamiento más reciente y completo sobre su vida y su obra es el de Samir Khalil Samir, *Abū Qurrah, al-mu'allafāt / al-sīrah wa-l-marāǧia'*. «Al-Fikr al-'Arabī al-Masīḥī» 1-2, Beirut: Dār al-Mašriq, 2000.
12. Se trata de un monje, copista del monasterio de Mār Charitón, que vivió a caballo entre los siglos IX y X, cfr. Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*. Avec la collaboration du Pr. Rachid Haddad, Paris-Louvain: Peeters, 1988, II/2, p. 15. El entorno cultural de este monje, entre otros trabajos, lo ha expuesto con brillantez Sidney H. Griffith en «Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine», *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985), pp. 23-45, reeditado posteriormente en Sidney H. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*. «Collected Studies Series» 380, Aldershot (Hampshire): Variorum, 1992, VII, pp. 23-45.

En el segundo texto, el "florilegio", el término aparece en dos ocasiones y el contexto de la primera, pues la segunda se limita a reproducir el mismo sentido de esta primera, es el siguiente:

Wōḍi'u hādā al-kātibi waḍa'a-hu fī sīqī al-qiddīsi al-'aẓīmi Ṣābā kawkabu al-barriyyati

"El autor de este libro lo compuso en el monasterio del gran san Sabas, la estrella del desierto".

La reproducción facsimilar de ambas hojas se debe a Miss Agnes Smith Lewis,[13] quien además añadió unas notas, a propósito del término, de las que nos ocupamos a continuación.[14]

Decía allí Miss Lewis que el célebre orientalista F.C. Burkitt, en una conferencia pronunciada ante la "Cambridge Philogical Society", en 1896, sostuvo que las extrañas palabras siriacas (*rare Syriac words*) sīq y sūqō, así como la árabe sīq, equivalían al griego λαυϖρα, término que originalmente significaba "callejón; callejuela" y posteriormente pasó a definir a un grupo o hilera de celdas monásticas.[15]

Miss Gibson, la hermana de aquélla, ya con anterioridad, había identificado la palabra árabe *sīq* con la griega σηκοϖ∀, que, entre otras posibilidades, significa "aprisco".[16] Ésta era la posibilidad que mantenían las hermanas Lewis-Gibson, argumentando, para así justificar el étimo que proponían, que los árabes son más receptivos al hecho de asimilar una palabra que a traducirla (¿!).

13. Sobre Miss Lewis y su hermana M.D. Gibson, véase A. Whigham Price, *The ladies of Castlebrae* (1985), citado por Anthony Grahame en la introducción a la obra de Agnes Smith Lewis & Margaret Dunlop Gibson, *In the shadow of Sinai. Stories of travel and Biblical research*, Brighton (Portland): The Alpha Press, 1999, p. vi (introducción pp. vi-x).
14. Agnes Smith Lewis & Margaret Dunlop Gibson, *Forty-One Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts*. With Introductory Observations on Arabic Calligraphy by The Rev. David S. Margoliouth, Cambridge: Clarendon Press, 1907, pp. II y XXXV respectivamente.
15. Sobre el término *lavra*, véase Simon Vailhé, «Saint Euthyme le grand, moine de Palestine (376-473», *Revue de l'Orient Chrétien* 13 (1908), pp. 226-227. *Cfr.* E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Hildesheim-Zürich-New York, 1992 (= Cambridge, Mass., Leipzig, 1914), col. 707a. Sobre los monasterios surpalestinenses y su entorno, véase Yizhar Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven-London: Yale University Press, 1992, pp. 10-17 y 18-55.
16. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: C. Klincksieck, 1968, pp. 997b-998a; *cfr*. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1982 (6.ª imp.), p. 1230b.

Miss Lewis aducía, además, la opinión de su amigo, el Arzobispo de Monte Sinaí, Porfirio Logothetes, quien le había comunicado oralmente que el árabe *sīq*, en tiempos antiguos (*in ancient times*) había sido aplicado al βηэμα, que en ocasiones habría sido empleado como *scriptorium*; no obstante, y siempre de acuerdo con la información que el Arzobispo le suministró a Miss Lewis, el origen del término podría ser de época más moderna y de significado más humilde (*sic*).

También les sugirió dicho Arzobispo a las dos hermanas que el término, designando a un monasterio, podría proceder del hábito que tienen los griegos de llamar a una iglesia: οϑ οι∴κο∀, arguyendo que emplean la expresión ειφ∀ οι∴κον "[ir] a una iglesia/monasterio". De esta expresión, según el Arzobispo, los árabes habrían abreviado el término en *sīq*, eliminado la primera y la última sílabas.[17]

Habrá que esperar un tiempo, concretamente casi medio siglo, para que el incansable erudito alemán Georg Graf se ocupe del término en su célebre *Verzeichnis*, donde, al igual que Miss Gibson, deriva el árabe *sīq* del griego σηκοϖ∀, con el significado de "monasterio" (*lavra*), documentando, además, el derivado *sīqī* / *isīqī*, con el sentido de "el que mora en un monasterio", esto es, un monje.[18]

Centrémonos en el primero de los dos textos, el de Abū Qurrah. El fragmento que acabo de transliterar y de traducir pertenece a su célebre obra "Tratado sobre las imágenes",[19] lo cual permite plantear la posibilidad de suponer que la entrada del término en la lengua árabe no tuvo por qué realizarse directamente del griego, sino tal vez por mediación del arameo, pues sabemos que Abū Qurrah era trilingüe, habiéndo sido durante un tiempo obispo en la ciudad Jarán (Ḥarrān), un enclave arameo desde el punto de vista arameo. Entre las tres lenguas que conoce este monje se encuentra la variante dialectal aramaica del siriaco[20] que, en la demarcación geográfica que nos ocupa, hay que identificar con el arameo cristiano palestinense.

17. Agnes Smith Lewis & Margaret Dunlop Gibson, *Forty-One Facsimiles*…, p. xviii.
18. Georg Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. «Corpus scriptorum christianorum orientalium. Subsidia» 8, Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1954, p. 64.
19. Sidney H. Griffith, «Theodore Abū Qurrah's Arabic tract on the Christian practice of venerating images», *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), pp. 53-73. Una edición del texto de Abū Qurrah se debe a Ignace Dick (ed.), *Théodore Abū Qūrrah, Traité du Culte des Icônes*. «Patrimoine Arabe Chrétien» 10, Jouniyye, 1986. Contamos con dos traducciones de esta obra: S. H. Griffith, *Theodore Abū Qurrah. A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*. «Eastern Christian Texts in Translation» 1, Louvain: Peeters, 1997 y Paola Pizzo, *Teodoro Abū Qurrah, La difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*. «Patrimonio Culturale Arabo Cristiano» 1, Milano: Jaca Book, 1995.
20. Joshua Blau, «The Influence of Living Aramaic on Ancient South Palestinian Christian Arabic», en: Joshua Blau, *Studies in Middle Arabic and Its Judaeo-Arabic Variety*, Jerusalén, 1988, pp. 288-290.

Tal vez sea necesario, al respecto, hacer algunas precisiones en torno a esta variante dialectal aramaica. Se trata de una variante aramaica que evidencia paralelos con el siriaco, aunque de suyo es una lengua distinta[21] a la que algunos siguen denominando "siriaco palestinense" y otros prefieren la de "arameo melkita",[22] aunque desde el siglo XIX se hubiera impuesto ya la etiqueta de "arameo cristiano palestinense", que es la denominación más extendida en la actualidad. Se trata, por lo tanto, del arameo que hablaron los nativos cristianos de Palestina, quienes se sirvieron de un sistema grafológico que emplearon en inscripciones[23] −a menudo de carácter bilingüe compartiendo espacio con el griego entre los siglos V y VIII−, en mosaicos[24] y en manuscritos,[25] desarrollado grafológicamente a partir del *strangēlā*.[26]

Por otro lado, en el segundo texto al que me he referido al principio, el "florilegio", el término, aparentemente, pudiera proceder de un texto griego, como lo podría probar, entre otros elementos, el hecho de que aparezca en ese texto otro término de probable procedencia griega: *qill…yah*, que pudiera representar la adaptación del griego κελλιϖον / κελλιϖα / κεϖλλα, "celda", si bien esta palabra seguramente entró al árabe a través de la adaptación siriaca *qilliy…ṯō*.[27]

21. Véase al respecto los análisis de M. Bar-Asher, «Le syro-palestinien: Études grammaticales», *Journal Asiatique* 276 (1988), pp. 27-59 y Christa Müller-Kessler, «Die Überlieferungsstufen des christlich-palästinischen Aramäisch», en W. Diem & A. Falaturi (ed.), XIV. Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September 1988, Köln (Suppl. 8 de Zeitschrift der deutschen morgenländischen Geselschaft), Stuttgart, 1990, pp.55-60 y Christa Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen. I. Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre*. «Texte und Studien zur Orientalistik», 6, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1991.
22. A. Desremaux, «The Birth of a New Aramaic Script in Bilād al-Shām at the End of the Byzantine Period», en M.A. Bakhit & Robert Schick (ed.), *The Fourth International Conference on the History of Bilād al-Shām during the Umayyad Period* (Proceedings of the Third Symposium), Amman: University of Jordan, 1989, II, pp. 26-36.
23. Emile Puech, «L'inscription christo-palestinien du monastère d'el-Qweisme», *Liber Annuus*, 34 (1984), pp. 341-346 y las recogidas por Sebastian P. Brock, «Syriac inscriptions: a preliminary check list of European publications», *Annali*, 38 (1978), pp. 256, 262, 263 (reeditado en S.P. Brock, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*. «Collected Studies» 357, Ashgate (Hampshire): Variorum, 1992, III, pp. 256, 262, 263).
24. A. Jacques, «A Palestinian Syriac Inscription in the Mosaic Pavement at Evron», *Eretz-Israel* 19 (1986), pp. 54-56.
25. Para el material manuscrito, véase James Barclay, «Melkite orthodox Syro-Byzantine Manuscripts in Syriac and Palestinian Aramaic», *Liber Annuus*, 21 (1971), pp. 205-219.
26. Valoraciones de todo ello las tenemos en S.H. Griffith, «From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods», *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997), p. 17-19 (reeditado en S.H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot [Hampshire]: Ashgate, 2002, X, pp. 17-19).
27. Georg Graf, *Verzeichnis*…, p. 92. Cfr. Franz Altheim & Ruth Stiehl, *Die araber in der Alten*

La posibilidad de que *sīq* proceda directamente de un término griego es ciertamente alta, sin embargo no hay que descartar la posible interferencia aramaica a la que acabo de aludir. Pero vayamos por partes para tratar de argumentar esta hipótesis.

Que *sīq* proceda de la expresión griega ειφ∀ οι∴κον es poco plausible desde el punto de vista fonológico, pese a la folklórica explicación del Arzobispo de Monte Sinaí. Por otro lado, la opción de que el término proceda del tecnicismo eclesiástico βηэμα[28] tampoco parece lo más probable a juzgar por los datos que poseemos del término en árabe.[29]

No hay ninguna duda de que el término corresponde al concepto lauvra, palabra con la que se designa a todo el complejo monástico, y tampoco tengo ninguna duda de que está conectado con el griego shkov", cuyo sentido primario de lugar cercado que queda aislado del exterior acabó derivando en el de "monasterio / laura" que adquiere posteriormente. El étimo, por lo tanto, sería éste, pero queda por saber si éste llegó directamente al árabe o a través del arameo, esto es, quedaría queda pendiente la cuestión de la transmisión.

Tenía razón Burkitt de que los términos siriacos sīq y sūqō son raros en siriaco, de hecho se hallan ausentes de los grandes repertorios léxicos, aunque este extremo no es suficiente para descartar la vía aramaica en la transmisión del término a la lengua árabe, en concreto al registro de "árabe medio" empleado por los cristianos,[30] ya que ambos conceptos pudieron se usados exclusivamente en un dialecto arameo concreto o en una demarcación geográfica muy determinada, a juzgar por el escaso éxito del término tanto en arameo como en árabe. De hecho, los términos habituales que se emplean en siriaco para designar al monasterio son los de *dayrā* y *'umrā*. Y en el caso de la palabra griega λαυϖρα, por contra, ésta acostumbra a ser transliterada en los grecismos *labrā* y/o *lawrā*.[31]

Welt, I, p. 613. Documentación de *qilliyātō* transliterando a κελλίον y a κελλία la tenemos en M.-A. Kugener, «Vie de Sévère par Zacharie l'Escholastique», *Patrologia Orientalis* 2 (1903), p. 97, líneas 7 y 14 respectivamente.

28. Sobre el término, véase J. Dauvillier, «L'Ambon ou Bêma dans les textes de l'Église chaldéen et de l'Église syrienne au Moyen Âge», *Cahiers archéologiques*, 6 (1952), pp. 11-30.

29. *Cfr*. Juan Pedro Monferrer Sala, «¿Albam < ambōn? A propósito de un término fantasma mozárabe», *Qurṭuba* 4 (1999), pp. 218-220.

30. Sobre este registro del árabe, *cfr*. Joshua *Blau*, *A Grammar of Christian Arabic*. Based mainly on South-Palestinian texts from the first millenium. «Corpus scriptorum christianorum orientalium. Subsidia» 28. 3 vols. Lovaina: Peeters, 1966-1967.

31. M.-A. Kugener, «Vie de Sévère par Zacharie l'Escholastique», *Patrologia Orientalis* 2 (1903), p. 97, línea 7 (*lawrā*); cfr. los dos casos en Carl Brockelmann, *Lexicon syriacum*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1995 (= Halis Saxonum: Max Niemeyer, 21928), p. 362a.

Tal vez sea éste el caso del arameo cristiano palestinense sīq, tal como lo emplea a través del árabe Abū Qurrah, por ejemplo. Este mismo término lo hallamos en arameo rabínico en la forma סק (*siqô*; pl. *sîqôsîn / sîqôsîm*), entre otros significados con el sentido de "aprisco", por ejemplo en Lam. Rabbah a 2,11.[32] Además, no deja de ser interesante que la documentación de la forma completa del término sea la de סוקים (*sîkôs*), adaptación del griego σηκό",[33] pero con un sentido totalmente distinto tanto en arameo rabínico como en siriaco.[34]

La mediación aramea en el paso del término, desde el punto de vista lingüístico no plantea ningún inconveniente. La correspondencia fonémica que se da en arameo rabínico, arameo cristiano palestinense y árabe es completa a nivel consonántico, donde tenemos las correspondencias samek̲ = semkat̲ = sīn[35] y *qôf* = *qôf* = *qāf*.

Se observará, en el caso de que hubiera podido haber interferencia griega, que el término σηκοϖ∀ tiene una *kappa* (/k/), si bien la alteración del alófono griego /k/ en el arameo /q/ es la habitual en la adaptación de préstamos griegos en arameo cristiano palestinense,[36] al igual que la *sigma* −si bien no en todos los casos− es representada en arameo por la *semkat̲*.[37]

32. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. With an index of scriptural quotations. 2 vols., New York: Pardes Publishing House, Inc., 1950, II, p. 986a.
33. Samuel Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*. Mit Bemerkungen von Immanuel Löw. 2 vols., Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1987 (= Berlin, 1898-99), p. 391a-b.
34. *Cfr. Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar-Bahlule*. 2 vols. Ed. Rubens Duval, Amsterdam, 1970 (= París, 1888-1901), II, col. 1346b-1347a.
35. Para la correspondencia *samek̲ = semk̲at = sīn*, véase William Wright, *Lectures of the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Edited with a preface and additional notes by William Robertson Smith with a new introduction by Patrick Bennet. «Gorgias Reprint Series», Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2002 (= Cambridge: Cambridge University Press, 1890), p. 52. Sobre las sibilantes, *cfr.* Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*. «Textos Universitarios» 25, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, pp. 18-20 § 1.1.8.
36. Christa Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen*. I, p. 33 § 2.5.1; véanse, además, lo varios ejemplos recogidos por Christa Müller-Kessler, *The Christian Palestinian Aramaic New Testament Version from the Early Period. Gospels*. «A Corpus of Paestinian of Christian Palestinian Aramaic» IIA, Groningen: Styx Publications, 1998, pp. 260-261 y Christa Müller-Kessler, *The Christian Palestinian Aramaic. New Testament Version from the Early Period. Acts of the Apostles and Epistles*. «A Corpus of Paestinian of Christian Palestinian Aramaic» IIB, Groningen: Styx Publications, 1998, pp. 290-294.
37. Véanse algunos ejemplos en Theodor Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 (= Leipzig, 1898), p. 19 § 25 y en Carl Brockelmann, *Syrische grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomatie und Glossar.* «Lehrbücher für das Studium der orientalischen und afrikanischen Sprachen» 4, Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1965 (reed.), p. 21 § 30.b.3.

A su vez, a nivel vocálico, la alteración experimentada a partir del arameo rabínico (*ḥîreq qaṭôn* > *ḥ^{e}bōṣō* > *kasrah ṭawīlah*) sería producto de un reforzamiento vocálico (/i/ > /ī/),[38] con interferencia griega, donde en el paso *ḥîreq qaṭôn* > *ḥ^{e}bōṣō* hubo de mediar la *ēta* (/ē/).[39]

A la luz de lo anteriormente expuesto, concluyo, pues, que el árabe *sīq* es una forma creada a partir del arameo cristiano palestinense *sīq*, con adaptación consonántica total a partir del arameo e interferencia vocálica en el paso del griego al arameo. La secuencia, por tanto, quedaría de este modo: *sīq* (ar.) < *sīq* (aram.) < σηκοϖ∀.

2. Un préstamo arameo: *ṣābūn* < *ṣapūnā*

En el zejel nº 137 del cordobés Ibn Quzmān (s. XII), en su sexta estrofa, verso 1, aparece un supuesto romancismo, el término *ṣābūn*, determinado con artículo, cuya realización hispanoárabe es *ṣabún*.[40]

Del vocablo se ocupó E. García Gómez en su Todo Ben Quzmān, que glosó del siguiente modo: *"ṣābūn = «sapo, -ōnis»*, esp. actual «jabón» […] Pasado al árabe probablemente en Oriente, el poeta [Ibn Quzmān] lo emplearía como voz árabe, sin pensar en su remoto origen", añadiendo a continuación tres referencias bibliográficas sobre el mismo.[41]

Ocho años después, A. Labarta dedicó unas líneas al vocablo, el cual aparecía en una receta para fabricar jabón, incautada junto con otros escritos al morisco Jaime Bolax por la Inquisición. Decía allí su autora que "la palabra *ṣābūn* parece ser un préstamo del latín *sapo*, *-onis*", sintetizando acto seguido la información que recogió García Gómez.[42] Señala la autora en este trabajo que la palabra empleada en el texto morisco pudiera proceder del [tardo]latín *sapo*, *-ōnis*, lo cual es

38. William Wright, *Lectures of the Comparative Grammar*…, p. 86.
39. Theodor Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, p. 33 § 46.
40. *Cfr*. Federico Corriente, *Gramática, métrica y texto del Cancionero hispanoárabe de Aban Quzmán*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1980, pp. 866-867; véase, además, Federico Corriente, *Léxico estándar y andalusí del Dīwān de Ibn Quzmān*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1993, p. 89 s.v.
41. Emilio García Gómez, *Todo Ben Quzmān*. Editado, interpretado, medido y explicado por E. García Gómez. «Biblioteca Románica Hispánica. IV. Textos», Madrid: Gredos, 1972, III, p. 419.
42. Ana Labarta, «Una receta morisca para fabricar jabón», en Juan Vernet (ed.), *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*, Barcelona: Instituto de Filología Institución «Milá y Fontanals» − Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980, p. 157 y nota 6, donde incorpora referencias bibliográficas relativas al término.

lógico y de alta probabilidad, pues de hecho la voz es común a todas las realizaciones romances.[43]

Lo que realmente llama la atención, sin embargo, es la incertidumbre creada en torno a la recepción del término en lengua árabe. A ello debemos añadir que la probabilidad de que la voz pasara al árabe en Oriente a partir del latín, no deja de ser una conjetura poco probable, pues el étimo más bien hay que remontarlo hasta un vocablo griego (*sápōn*, *-ōnos*), cuyo étimo parece proceder de Asia Menor.[44] El término σαϖπων, entre otras, aparece documentado en las siguientes obras:

- Aetius Amidenus, *Latricorum liber*, VI,54.[45]
- Galeno, *De methodo medendi liber XIV*, X, p. 569.[46]
- Aelio Herodiano y Pseudo Herodiano Gram., *Prosodia catholica*, III/1, p. 34.[47]
- Aelio Herodiano y Pseudo Herodiano Gram., *Perì klìseōs onomátōn*, III/2, p. 733.[48]
- *Hippiatrica cantabrigiensia*, 8,5.[49]
- Oribasio, *Collectiones medicae*, XLV,29 § 59.[50]
- Suda, *Lexicon*, *s.v*.[51]

El préstamo *ṣābūn* llegó al árabe directamente del arameo, donde la voz es documentada en hebreo y arameo rabínico,[52] así como en siriaco.[53] El arameo do-

43. Joan Coromines, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Con la colaboración de José A. Pascual, Madrid: Gredos, 1984, III, p. 476b-477a.
44. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: C. Klincksieck, 1968, p. 987b; *cfr*. en cambio Evangelinus Apostolides Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, p. 978b, que propone un origen celta.
45. Ed. A. Olivieri, *Corpus medicorum Graecorum*, Leipzig-Berlin: Akademie Verlag, 1950, VIII/2, pp. 123-249.
46. Ed. C.G. Kuhn, *Claudii Galeni opera omnia*, Hildesheim-Zürich-New York, 1965 (= Leipzig: Knobloch, 1825), X, pp. 1-1021.
47. Ed. A. Lentz, *Grammatici Graeci*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1965 (=Leipzig: Teubner, 1867), III/1, pp. 3-547.
48. Ed. A. Lentz, *Grammatici Graeci*, III/2pp. 634-777.
49. Ed. E. Odder & K. Hope, *Corpus hippiatricorum Graecorum*, Stuttgart, 1971 (= Leipzig: Teubner, 1927), II, pp. 125-252.
50. Ed. J. Raeder, *Oribasii collectionum medicarum reliquiae*. «Corpus medicorum Graecorum», Leipzig: Teubner, 1931, vol. 6.2.1.
51. Ed. A. Adler, *Suidae lexicon*. «Lexicographi Graeci». 4 vols., Stuttgart, 1967 y 1971(= Leipzig: Teubner, 1928-1935).
52. Samuel Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter*…, II, p. 497b; *cfr*. además Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*…, II, p. 1295b.
53. Carl Brockelmann, *Lexicon syriacum*, p. 635a; R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictio-*

cumenta, también, la forma *ṣapūn / ṣapūna'*, que aparece en arameo judeopalestinense y en arameo cristiano palestinense, pero no con el significado de "jabón", sino con un valor geográfico-espacial, "norte".[54]

Por otro lado, si bien es cierto que Jastrow, sin ningún fundamento, deriva *ṣapôn* del latín *sābō*,[55] la propuesta correcta es la que apuntaron en su momento Krauss y Brockelmann, quienes señalan al griego σαϖπων como el precedente directo del préstamo arameo, que, a su vez, fue adaptado en el árabe *ṣābūn*.[56]

La explicación lingüística en la transmisión del vocablo es simple: consonánticamente por las equivalencias /σ/ ~ /ṣ/ y /π/ ~ /p/ y, a nivel vocálico, adaptando la alfa con acento agudo en *fatḥah ṭawīlah*.[57]

3. Un posible étimo semítico fallido: 'endib/via' *[≠ hinda/ibā']* < εφντυϖβια

Joan Coromines, en la entrada que dedica en su *DCECH* al término "endibia", indica que esta palabra procede "de una voz común al latín (*intŭbus*, *intĭba*) y a las lenguas semíticas; aunque la historia antigua del vocablo no está averiguada, es más probable que en romance proceda del árabe (*'anṭûbiya*, *híndiba*) que del latín o del griego".[58]

nary. Founded upon the *Thesaurus syriacus* of R. Payne Smith. Edited by J. Payne Smith (Mrs. Margoliouth), Oxford: Clarendon Press, 1903, p. 482b.

54. Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 21992, p. 468b; Christa Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen*. I…, p. 305; Max L. Margolis, *Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds. Grammatik, Chrestomathie und Wörterbuch*. «Clavis linguarum semiticarum», München: C.H. Beck'sche, 1910, p. 156 s.v. *Cfr*. al respecto Charles F. Jean – Jacob Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden: E.J. Brill, 1965, p. 246 *s.v.*, que lo documenta en fenicio y judeoarameo.
55. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*…, II, p. 1295b.
56. Samuel Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter*…, II, p. 497b; Carl Brockelmann, *Lexicon syriacum*, p. 635a
57. Carl Brockelmann, *Syrische grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar*, Berlin: Reuther & Reichard, 1925, p. 26 § 50; Carl Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammmatik der semitischen Sprachen*, Berlin: Reuther & Reichard, 1908, I, p. 169 § 59β, *cfr*. p. 156 § 55e.a.
58. Joan Coromines, *Diccionario crítico etimológico*…, II, p. 606b. Más encaminado, aunque también errado, andaba Bárcia, quien indicaba como étimo el singular griego ἔντυβον, *cfr*. Roque Bárcia, *Primer diccionario general etimológico de la Lengua Española*. 5 vols., Madrid: Establecimiento Tipográfico de Álvarez Hermanos, 1880, II, p. 391a.

Como el gran romanista titubeaba y el Prof. Corriente, en su *DAVAI*,[59] acertadamente no la incluye, he creido conveniente ofrecer algunos datos que ayuden a poder fijar el étimo de esta palabra, pues el vocablo endib/via, al contrario de lo que intuyera Coromines, no creo que llegara al castellano y a otras lenguas romances, a través del árabe andalusí, por medio de la forma *hindébe*,[60] que para este caso pudiera resultar la más apta.

El término árabe identifica a la especie salvaje del *Chicorium intybus L.*o a la cultivada del *Chicorium endivia*, y es recogido, entre otros, por los botánicos andalusíes Ibn al-Bayṭār[61] y Maimónides,[62] los orientales al-Samarqandī[63] y al-Kindī[64] y, también, en el glosario anónimo magrebí de la *Tuḥfah*.[65]

La forma clásica *hindibā'* que da lugar al árabe andalusí deriva, según Löw, del arameo rabínico *hendebî* (sir.: *hend^{e}bā*),[66] que Brockelmann remonta a la

59. Federico Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. «Biblioteca Románica Hispánica. IV. Diccionarios», Madrid: Gredos, 2003 (2.ª ed. ampliada de la de 1999).
60. Para las formas *hundébe / hundába* Federico Corriente, *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, p. 65 § 3.1.11 y 184b *s.v.*; *cfr.* al respecto Arnald Steiger, *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano*. «Revista de Filología Española», anejo 17, Madrid: Imprenta de la librería y casa editorial Hernando, S.A., 1932, p. 107 § 11b, que toma la información de Pedro de Alcalá (*cfr*. Federico Corriente, El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá. Ordenado por raíces, corregido, anotado y fonémicamente interpretado, Madrid: Universidad Complutense, 1988, p. 212a *s.v.*); *cfr*. además *Vocabulista in arabico*. Publicato per la prima volta sopra un codice della Biblioteca Riccarddiana di Firenze da C. Schiaparelli, Firenze: Tipografía dei Succesori Le Monnier, 1871, p. 210 *s.v. Cfr*. Federico Corriente, *El léxico árabe andalusí según el "Vocabulista in arabico"*, Madrid: Universidad Complutense, 1989, p. 319 *s.v*.
61. Ibn al-Bayṭ□r, *Traité des simples*. Traduction du Lucien Leclerc. «Notices et extraits es manuscrits de la Bibliothèque nationale», 23-1, 25-1, 26-1, Paris, 1877-1883, nº 2263.
62. Maimónides, *Šarḥ asmā' al-'uqqār (L'explication des noms de drogues). Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide*. Texte publié pour la première fois d'après le manuscrit unique avec traduction, commentaires et index par Max Meyerhof. «Mémoires de l'Institut d'Egypte» 41, El Cairo, 1940, nº 114.
63. Al-Samarqandī, *The medical formulary of Al-Samarqandī*. Translated by Martin Levey & N. Al-Khaledy, Philadelphia, 1967, nº 173 y 261.
64. Al-Kindī, *The medical formulary or Aqrabadhin of Al-Kindi*, Madison, 1966, nº 315.
65. *Tuḥfat al-aḥbāb*. *Glossaire de la matière médicale marocaine*. Ed. et trad. du H.P.J. Renaud et G.S. Colin, Paris, 1934, nº 124.
66. Immanuel Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, Hildesheim-New York: Georg Olms, 1973 (= Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1181), p. 255. *Cfr*. Immanuel Löw, *Die Flora der Juden*. 4 vols., Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1967 (= Leipzig, 1881), I, pp. 433-439.

forma plural griega εφϖντυϖβια.[67] Krauss aprovechó la información de Löw, añadiendo algunas variantes del término, pero sin precisar si la forma aramea procedía del griego εφϖντυϖβιον o del latín *intubus*.[68]

El precedente del préstamo árabe es, sin lugar a dudas, la forma siriaca *hendᵉbā*,[69] una de las diversas variantes arameas que remontan al tardoarameo babilónico cuneiforme *ḫazzabtu*, ninguno de los cuales creo que haya que relacionar directamente con el griego εφϖντυϖβια.

De hecho, tanto el arameo rabínico como el siriaco cuentan con términos que derivan directamente del griego: *'anṭûbîn* en el caso del arameo rabínico, a partir del singular ἐντύβιον, y *'anṭūbiyā* en el caso del siriaco, a partir del plural ἐντύβια,[70] lo cual hace pensar en un étimo distinto para cada una de las dos formas.

Además de no creer que *hendᵉbā* proceda directamente de εφντυϖβιον / εφντυϖβια, y en contra de lo que afirmaba hace unos años Quittner,[71] tampoco creo que la forma árabe, por razones de índole fonética, fuera la que diese lugar al vocablo “endib/via", pues en el caso de que esto segundo hubiera sido así una *yā'* final hubiera mantenido el diptongo mediante la forma **hindibyā'*, cosa que como puede apreciarse no sucede.

Por todo ello, me inclino a pensar, más bien, que el término "endib/via" se formó a partir de la forma εφντυϖβια, con una sóla alteración fonética en el ámbito de las dentales (/τ/ > /d/) y manteniendo el diptongo final (/ια/), aspecto este último que, caso de señalar a la forma árabe como precedente de aquélla, como acabo de indicar, no resultaría explicable desde el punto de vista diacrónico.

67. Carl Brockelmann, *Lexicon syriacum*, p. 178b.
68. Samuel Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter*…, II, pp. 230b-231a.
69. Así lo precisa Federico Corriente, *El léxico árabe andalusí según el "Vocabulista in arabico"*, p. 319: hundabā, del ar. rab[ínico]. hīndbī < εφϖτυϖβια, pl. de εφντυϖβιον por ι[ντυβο∀.
70. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*…, I, p. 83a y Carl Brockelmann, *Lexicon syriacum*, p. 28b respectivamente.
71. Vera Quittner, «Semitic plant an plant quality names», *Journal of the Northwest Semitic Languages* 6 (1978), p. 41.

Imágenes sensoriales en la poesía andalusí*



Teresa Garulo
Universidad Complutense de Madrid
España

Hace ya muchos años, hablando de la poesía de Luis de Góngora, Dámaso Alonso decía: "¡Y qué maravillosa doma de la palabra, obligada a describir mil lazos, mil arabescos, mientras nos deja todas sus posibilidades de sugestión sensorial: aroma, color, música, movimiento!".[1] Otro tanto podría decirse de la poesía árabe, y muy especialmente de la de al-Andalus. Por ello no es de extrañar que, desde que E. García Gómez diera a conocer la poesía andalusí con sus *Poemas arábigoandaluces*, publicados por primera vez en 1928, en la *Revista de Occidente*, se hayan señalado las numerosas correspondencias que hay entre la poesía árabe y la poesía de Góngora. Lo hacía García Gómez para explicar a los lectores españoles, muy sensibilizados en ese momento a los hallazgos metafóricos de Góngora, los logros y las servidumbres de la poesía de al-Andalus. Lo haría, más adelante, Dámaso Alonso en su larga reseña a la edición de García Gómez de *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Saʿīd al-Magribī* (1942), la antología que fue la base de los poemas arábigoandaluces. La rese-

* Un primer esbozo de este artículo fue la base de la conferencia que pronuncié en el *I Curso de Historia y Cultura Medieval*, dirigido por José Luis Corral Lafuente, en la Fundación Santa María de Albarracín, que tuvo lugar los días 25, 26 y 27 de junio de 1998, en Albarracín.

1. Alonso, Dámaso, "En el pórtico de una antología de la poesía española", en Alonso, D. y José Manuel Blecua, *Antología de la poesía española. Lírica de tipo tradicional*, [1956] 2ª edición corregida, Reimpresión, Madrid: Editorial Gredos, 1969, pág. XV.

ña de D. Alonso, titulada significativamente "Poesía arábigoandaluza y poesía gongorina",[2] analizaba algunas de las coincidencias entre ambas poesías y, también, las diferencias. Entre las primeras, por ejemplo, la abundancia de metáforas impuras, donde se entrecruzan los planos real e imaginario (*las flechas de los ojos*, *las perlas de los dientes*), o las metáforas ya lexicalizadas, en que palabras como *luna*, *rama* y *duna*, por poner el ejemplo más frecuente en la árabe, parecen ser los términos poéticos para designar «rostro», «talle» y «cadera». Entre las diferencias, quizá la más importante sea que la poesía árabe se basa mucho más en los símiles y comparaciones que en las metáforas. Otra coincidencia más es que tanto la poesía hispanoárabe como la de Góngora se sitúan al final de una tradición poética, iniciada una en la poesía preislámica, la otra en la greco-latina, de la que no se quieren desvincular, pero tan larga ya que se sienten agotadas las técnicas poéticas y las imágenes, y los poetas, en su deseo de originalidad (un tímido deseo de originalidad, habría que decir), recurren a "la variación incesante y mínima de las mismas imágenes, a la perfección y complejidad de estas, ... a la prolija labor de filigrana fonética con juegos de palabras y paronomasias de todas clases, ... a la sutil descripción de lo pequeño...".[3]

Sirvan estas palabras, que hablan de las coincidencias entre ambas poesías, para justificar el haber comenzado con una cita que nos habla de Góngora y no de poesía árabe. Pero que enuncia expresamente el tema de este artículo: los sentidos en la poesía, la evocación sensorial en los versos de los poetas de al-Andalus. No seguiré, sin embargo, la secuencia de Dámaso Alonso: aroma, color, música, movimiento, para que sean los poemas, o los géneros poéticos árabes, los que lleven el hilo conductor, o permitan la digresión, esa digresión tan apreciada por los autores árabes que la convirtieron en principio estilístico de la mayoría de sus obras en prosa.

En primer lugar, debo referirme a la música. No a la música aludida o representada, no a las imágenes auditivas, tan frecuentes en las descripciones de jardines

("¡Cuántas fuentes que juegan con el eco
cuando la sombra se cierne sobre ellas!",

2. Alonso, D., "Poesía arábigoandaluza y poesía gongorina", *Escorial*, cuad. 28 (febrero de 1943), 181-211; recogida en *Estudios y ensayos gongorinos*, Madrid: Gredos, 1970, 3ª ed., 31-65.
3. Alonso, "Poesía arábigoandaluza", 61.

dice al-Ruṣāfī, describiendo un jardín de Granada),[4] que, como sabemos, reflejan bien la realidad de los jardines mismos, donde el rumor del agua es un elemento más del paisaje, junto al aroma de las flores o el frescor de la brisa. Me refiero ahora a la música misma de los versos. Es lo primero que se pierde en una traducción a otra lengua, y sin posibilidad de ser recuperada. Probablemente la percepción de esa música no sea la misma en un lector u oyente nativo que en alguien que ha aprendido la lengua de esa poesía en edad adulta. Para quienes sólo conocen la poesía árabe por las traducciones, recordaré aquí que, desde el punto de vista fónico, el poema descansa en una serie de correspondencias de unas palabras con otras y en sus relaciones con el verso y con todo el poema, y el equilibrio entre los hemistiquios, la rima que unifica el poema, y que en otras culturas no había sido requisito indispensable de la poesía, contribuyen a crear un sólido edificio de correspondencias acústicas, donde el recurso, la figura por excelencia, es el *taŷnīs*, una mezcla de aliteración y paronomasia, imposible de traducir a otras lenguas.

En el plano de la realidad externa del poema, debo recordar algunas cuestiones que también atañen a la forma. Desde la época preislámica han convivido dos formas de poema: la casida, poema largo, de entre veinticinco y cien versos, vehículo habitual de los géneros nobles, y el poema breve (*qiṭʿa*), ligado generalmente a la improvisación. Ambos son monorrimos. Más adelante, en al-Andalus aparecería la moaxaja, el poema estrófico con un variado juego de rimas, pero la estructura de su contenido, habitualmente similar al del poema breve, refleja con frecuencia la de la casida. La casida es un poema complejo, no sólo por su longitud, sino también por su estructura, que ha sido comparada recientemente[5] a la de la sonata, con sus tres o cuatro movimientos. En la descripción tradicional de la casida, la de Ibn Qutayba (siglo IX), se nos dice que sus partes son: [detenerse ante los restos de los campamentos abandonados, *aṭlāl*], *nasīb* o preludio amoroso, *raḥīl* o descripción de un viaje a través del desierto, y *madīḥ* [o *fajr* o *hiŷāʾ*], panegírico [o autoelogio o invectiva].

Desde el punto de vista del contenido, convendrá recordar, asimismo, que los géneros tradicionales (y nobles) de la poesía árabe son: el panegírico (*madīḥ*), la elegía (*riṯāʾ* o *marṯiya*) y la sátira (*hiŷāʾ*). En la época omeya se desarrollaron,

4. Al-Ruṣāfī de Valencia, *Poemas*, Traducción e introducción de Teresa Garulo, Madrid: Hiperión, 1980, nº 30.
5. Stetkevych, Jaroslav, *The Zephyrs of Najd. The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993, Chapter I.

a partir del poema breve o de alguna de las secciones de la casida, dos nuevos géneros, la poesía amorosa (*gazal*) y la báquica (*jamriyya*). Más adelante, los críticos árabes medievales distinguieron otros subgéneros que, en última instancia, sabían reducir a éstos. Pero siempre, aún reconociendo que pueden darse dentro de distintos tipos de poemas, siempre trataron como género independiente a las descripciones (*awṣāf*, plural de *waṣf*). Y es, naturalmente, en ellas donde vamos a encontrar esa riqueza de imágenes sensoriales que se identifica, con razón, con la poesía árabe.

La distinción de los críticos árabes, y su insistencia en hacer de ellas un género aparte, responde a una realidad evidente: la importancia que, desde muy pronto, los poetas concedieron a la descripción de la naturaleza. En las casidas preislámicas, las secciones reservadas a las descripciones son el preludio amoroso, donde se describen los restos de los campamentos abandonados, y el *raḥīl*, o más bien la descripción de la montura que enlaza, a veces, con la descripción del viaje (*raḥīl*) a través del desierto. Son pasajes muy extensos. Por ejemplo, en la *muʿallaqa* de Imruʾ al-Qays, un poema de ochenta y dos versos, la descripción del corcel del poeta ocupa los versos 52-69, y enlaza con la descripción de una tormenta en el desierto que abarca desde el verso 70 al final del poema; en la de Ṭarafa (ciento tres versos), la descripción de la camella, que se hizo muy célebre, se extiende desde el verso 11 al 44; en la de Labīd, de ochenta y ocho versos, del 22 al 54; etc. Con frecuencia, estos pasajes se componen de pequeñas unidades narrativas, a modo de episodios, que hacen avanzar la descripción. En la *muʿallaqa* de Labīd, uno de los poemas donde mejor se observa la estructura considerada modélica de la casida (*aṭlāl*, *nasīb*, *raḥīl* y *fajr*), la camella se compara sucesivamente a una nube (versos 22-24), a una hembra de onagro preñada que, en compañía del macho, busca en invierno los pastos de montaña y en verano los arroyos del valle (25-35), y a una hembra de oryx, cuya cría han devorado los depredadores, y que camina absorta en su pesar hasta que advierte la presencia de cazadores y huye con éxito tras enfrentarse a los perros de caza (36-52).

A pesar de que episodios descriptivos como éstos pueden hacer pensar que responden a una inspiración de tipo épico, las descripciones de los poetas preislámicos, que se sitúan en las secciones de la casida más subjetivas, el *nasīb*, el preludio amoroso con la evocación de los campamentos, y el *raḥīl*, evocación de la áspera vida del desierto, tienen, sobre todo, un valor lírico. En este sentido podrían compararse a *Las Soledades* de Góngora, que apenas tienen trama narrativa.[6]

6. Alonso, Dámaso, "Claridad y belleza de las «Soledades»", en *Estudios y ensayos gongorinos*, Madrid: Gredos, 1970, 69-70.

La estructura tripartita de la casida se presta a distintos tipos de explicaciones. Ya he mencionado la "musical", que equipara a la casida con la sonata. Puede explicarse, también, desde el punto de vista de la retórica. Es la explicación más frecuente, pues está implícita en la descripción de Ibn Qutayba. Según ella, el *nasīb* sería el exordio, destinado a atraer la atención de los oyentes; el *raḥīl*, la *captatio benevolentiae*, para disponer favorablemente el ánimo del destinatario del mensaje que se pretende transmitir en la tercera parte del poema. Hay todavía una tercera explicación de esta estructura tripartita, que ve en la casida la representación literaria de un rito de paso, donde las tres secciones de la casida corresponderían a las tres fases de los ritos de paso: separación, marginalidad y agregación.[7] Considerada como una forma arquetípica, se entiende bien que la casida haya conservado su capacidad de atracción dentro de una cultura que, al menos subliminalmente, percibía su transcendencia. No sólo de la casida como un todo, sino también de cada una de sus partes. Muchos siglos después, Ibn Jafāŷa de Alcira (s. XI-XII) revivirá la marginalidad que se expresa en el *raḥīl* en un poema que describe una noche donde merodea un lobo (*ḏiʾb*), uno de los animales símbolo del mundo liminal.[8] Como suele ser más frecuente, las imágenes apelan sobre todo al sentido de la vista:

¡Cuántas veces atravesé un desierto
en cuya oscuridad ninguna estrella caminaba
ni giraban las esferas!,
sólo Sirio lucía, dinar de oro en la mano
de unas tinieblas negras como un etíope.
Se sucedían valles y colinas
como las ondas que agita la corriente,
y la Estrella Polar, inmóvil, parecía
una tachuela de oro en el centro del cielo.
Me envolvían las tinieblas y, con su oscuridad,

7. Stetkevych, Suzanne Pinckney, *The Mute Immortals Speak. Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.
8. Ibn Jafāŷa, *Dīwān*, ed. Muṣṭafà Gāzī, Alejandría: Dār al-Maʿārif, [1960], nº 47 ["Poesía en árabe", versión de Teresa Garulo, en *Locus amoenus. Antología de la lírica medieval de la península Ibérica (latín, árabe, hebreo, mozárabe, provenzal, galaico-portugués, castellano y catalán)*, Edición bilingüe de Carlos Alvar y Jenaro Talens. Barcelona: Círculo de Lectores. Galaxia Gutenberg, 2009,125-127].

un lobo se acercaba,
merodeador nocturno en los aduares
que acecha con perfidia a los viajeros, ...

Aunque el lobo se describe en términos casi humanos (visita y llama a la puerta de los jefes de la tribu, engaña y traiciona a los viajeros), en el verso que lo muestra en movimiento las imágenes responden a sensaciones ligadas al sentido del tacto: percepción de la humedad o del frío:

Al caminar, cuando el rocío humedece
el rostro del céfiro,
siente erizársele la piel en un escalofrío.

Para volver enseguida a las imágenes visuales que acompañan a la descripción de la noche:

Me adentré en las tinieblas donde sólo se enciende
el fuego de sus ojos y de mi ánimo,
y caminé orgulloso,
envuelto en túnicas de oscuridad
que se abrochan con los botones de los astros,
mientras la noche acortaba sus pasos
–aunque breve, ¡qué larga le parece al caminante!–.
Brillan con palidez de canas la frente de la Vía Láctea
y el aladar de la luna en creciente.

Dejando aparte el valor mitopoético de la casida preislámica, es decir, su capacidad para transformar una experiencia heroica (mítica) en obra literaria, que tanto contribuiría a su permanencia en el inconsciente colectivo de los poetas árabes, la evolución posterior de la poesía árabe también contribuyó a convertir las descripciones en un género cada vez más autónomo.

En los primeros años del islam se produce un fenómeno que tendrá una gran importancia para el desarrollo de la poesía. Los árabes abandonan el desierto, salen de Arabia, para emprender las grandes conquistas islámicas. Llevarán consigo estas minuciosas descripciones del desierto y de los animales que lo habitan, y cuando creen sus poemas, tanto el *nasīb* como el *raḥīl* de la casida preislámica, por su lirismo, por ser expresión del mundo subjetivo del poeta, se asociarán a

los temas de la nostalgia.[9] Y Arabia, sobre todo la región central con la meseta de Naŷd, se convertirá en una imagen del paraíso perdido, con capacidad de conmover a los poetas árabes de cualquiera de las regiones del mundo musulmán. Por eso, cuando se quiera expresar nostalgia por un lugar amado o el dolor por la ruina de una ciudad se recurrirá a los temas del desierto. En al-Andalus se podrá empezar hablando de Naŷd para llorar la pérdida de Valencia en 636/1238, como hace Ibn ʿAmīra al-Majzūmī.[10] O bien, como hace Ibn Zaydūn,

> (Riegue la lluvia en al-Ḥimà
> el campamento abandonado de los amigos
> y sobre él teja un manto de brocado),[11]

situar a Córdoba en un *ḥimà*, 'espacio sagrado e inviolable', una institución preislámica que implica que los animales y plantas dentro del espacio así denominado son inviolables. Será el viento que sopla desde Naŷd, *al-ṣabā* (que suele traducirse por el céfiro, o por la brisa del este), el que despierte la nostalgia de al-Andalus, como en Ibn Jafāŷa:

> Hoy que sopla la brisa desde el este, exclamo:
> ¡Cuánto te echo de menos, oh mi al-Andalus!;[12]

o de Valencia, como en al-Ruṣāfī:

> Amigos, ¿qué tiene el desierto
> que se ha impregnado de perfume?
> ¿Qué tienen las cabezas de los jinetes
> que caen desfallecidas, como ebrias?
> ¿se ha desmenuzado el almizcle
> en el camino del céfiro,
> o alguien ha pronunciado el nombre de Valencia?[13]

9. Sigo en este párrafo los argumentos de J. Stetkevych, Zephyrs of Najd, 1993.
10. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭibb*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beyrut: Dār Ṣādir, 1388/1968, I, 305-308 (y citado en Stetkevych, J., 106-107).
11. Ibn Zaydūn, *Dīwān*, ed. Karam Bustānī, Beirut: Dār Ṣādir, 1975, 29-33 (y citado en J. Stetkevych, 199).
12. Ibn Jafāŷa, *Dīwān*, nº 88 (y en J. Stetkevych, 189).
13. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 45.

Y se podrá describir las ruinas de Medina Azahara como si fuesen los restos abandonados de un campamento en el desierto.

> Ha desaparecido su hermosura;
> sólo quedan las flores de las ruinas
> y fragancia:
> dirías que el almizcle procede de sus restos,

dice Abū Ŷaʿfar ibn Ŷurŷ, utilizando incluso palabras como *dimna*, que, de significar en un principio 'los restos orgánicos de hombres y animales', pasa a designar las ruinas o vestigios todos de los palacios arrasados, que exhalan una fragancia de almizcle.[14]

En estos dos últimos ejemplos, las imágenes remiten al sentido del olfato. Pero, naturalmente, éste es el tipo de imágenes que se encuentra sobre todo en los poemas que describen jardines y flores. Así lo entiende al-Sarī al-Raffāʾ, un poeta de Mosul del siglo IV/X, cuando titula *Kitāb al-mašmūm* (*Libro de las cosas que se huelen*) a la sección dedicada a descripciones de flores de su gran antología.[15] El género floral, si así puede llamarse, hace su aparición en los albores de la época abbasí. En cierto modo, es la respuesta de los poetas que escriben ahora a las imposiciones de los filólogos que querían ejercer de críticos literarios. Los poetas abbasíes, llamados "modernos" (*muḥdaṯūn*) para diferenciarlos de sus predecesores, buscan rebelarse contra el modelo de la poesía preislámica, y lo justifican por la necesidad o conveniencia de reflejar una realidad que ya no era la del desierto, sino la de las grandes ciudades y sus refinamientos. Y uno de los más apreciados en una cultura urbana, como la musulmana, han sido los jardines, donde las flores se inclinan agitadas por el soplo del céfiro o bajo el peso del rocío. No nace como género independiente, sino muy ligado a la poesía báquica, pues el jardín, trasunto terreno del paraíso eterno, es el escenario natural de fiestas y tertulias, y de reuniones de bebedores, tanto al amanecer como a la caída de la tarde.[16] Aunque poco a poco las descripciones de jardines y de flores van emancipándose, no

14. Garulo, Teresa, "Un poeta menor del siglo V/XI: Abū Ŷaʿfar b. Ŷurŷ", *Sharq al-Andalus*, 10-11 (1993-1994), 417.
15. Al-Sarī al-Raffāʾ, *Al-Muḥibb wa-l-maḥbūb wa-l-mašmūm wa-l-mašrūb*, ed. MiṣbāḥGalāwanŷī, Damasco: Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿa, 1406/1986.
16. No estará de más recordar aquí que entre los deleites del paraíso descritos en el *Corán* figura el de beber vino servido por coperos de extraordinaria belleza; véase Stetkevych, Suzanne Pinc-

pierden nunca, como ocurre con las demás descripciones, su relación con otros géneros, como el panegírico (*madīḥ*), o la poesía báquica (*jamriyya*) y amorosa (*gazal*).

Desde muy pronto la poesía floral tuvo éxito en al-Andalus. De la primera mitad del siglo XI es el libro de al-Ḥimyarī (m. 440/1048) titulado *Kitāb al-badī*ʿ *fī waṣf al-rabī*ʿ, antología de poemas exclusivamente andalusíes, consagrados a la primavera, los jardines y las flores. Los de esta obra son, en su mayoría, fragmentos extraídos de poemas panegíricos dedicados a los reyes de Sevilla. No se tardará en tratar a estas descripciones como un género casi autónomo, que llegará a su cumbre en los poemas de Ibn Jafāŷa (533/1058), a quien los árabes apodarían al-Ŷannān 'el jardinero', por sus evocadoras descripciones del paisaje idealizado de su tierra, Alcira en Valencia. Generalmente los poemas descriptivos suelen ser breves, y se basan, sobre todo, en los símiles, aunque también en las metáforas, buscando correspondencias ingeniosas, para destacar sólo los aspectos más bellos, o más novedosos. Como en *Las Soledades* de Góngora, se busca siempre el halago de los sentidos.

Al evocar uno de los lugares de recreo de Granada, testigo de su dicha, al-Ruṣāfī exclama:

¡Cuántos jardines hay en al-Naqā,
agobiados del peso de las flores,
donde los vientos se ungen de perfume!
¡Cuántas fuentes que juegan con el eco
cuando la sombra se cierne sobre ellas!
... La frescura del céfiro
al recordarlo se deshace en ayes
que parten un ardiente corazón.[17]

Sólo en este fragmento nos presenta el poeta imágenes olfativas (vientos que se ungen de perfume), auditivas (fuentes que juegan con el eco) y táctiles (la frescura del céfiro).

kney, "Intoxication and Immortality: Wine and Associated Imagery in al-Maʿarrī's Garden", en Wright Jr., J. W. and Everett K. Rowson (eds.), *Homoeroticisme in Classical Arabic Literature*, Nueva York: Columbia University Press, 1997, 210-232.

17. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 30.

Serán también la frescura del viento matutino y el perfume de la amada lo que recuerde de una noche de amor:

Vino al salir las Pléyades
y se alejó cuando éstas
aspiraban el viento de la mañana,
dejando, bajo el ala de la noche,
su perfume en la túnica olvidada.[18]

Y de nuevo el perfume permanecerá en el recuerdo tras abandonar una reunión en el jardín de un amigo:

Al separarnos me llevé prendido
el aroma de almizcle de tu esclava.[19]

Naturalmente, son las descripciones de jardines y de flores las que mejor se prestan a estas imágenes sensoriales. Una azucena es, para Ibn Darrāŷ, la sonrisa de la primavera,

hermosa y riente boca, de saliva
perfumada con el aliento de la amada.[20]

Un paso más en la personificación de las flores, uno de los recursos más empleados para hacer más dinámicas las descripciones, le lleva al mismo Ibn Darrāŷ a decir de un alhelí:

Amanece celando su perfume
que a la tarde regala entre alegrías y descanso.
Le dieron a escoger y prefirió el crepúsculo
con tanta obstinación que no ve la mañana;
si aparece la aurora, duerme y guarda su aroma,
y si la noche, se abre y exhala su fragancia.[21]

18. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 31.
19. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 23.
20. Ibn Darrāŷ, *Dīwān*, ed. Maḥmūd ʿAlī Makkī, Damasco, 1961, nº 21.
21. Ibn Darrāŷ, *Dīwān*, nº 18.

En un jardín de narcisos y azucenas, las flores, según Ibn Ṣāra al-Šantarīnī, discutieron,

> y dejaron su historia en el aliento de la brisa
> que divulgó el secreto que ocultaban.[22]

No sólo las flores suscitan imágenes olfativas. La descripción de frutos se presta igualmente a ello. Así, el membrillo descrito por al-Muṣḥafī, el ministro de Al-Ḥakam II,

> huele como el almizcle de penetrante aroma.
> Tiene el perfume de la amada y su misma dureza de corazón.[23]

Y, al describir unas naranjas, Ibn Ṣāra, que las compara, sucesivamente, con ascuas, mejillas, lluvia de lágrimas enrojecidas por la pasión, gemas, cornalina, termina diciendo:

> Y las besamos unas veces y, otras,
> aspiramos su aroma,
> o mejillas o pomos de perfume.[24]

Los poetas árabes no sólo disfrutaron con la naturaleza y evocaron, en sus poemas, las sensaciones placenteras que sus sentidos percibían contemplando lo que, cuidada por el hombre, podía ofrecerles, sino que también se deleitaron describiendo todos los instrumentos que la civilización ponía a su alcance para hacer más agradable la vida. Entre los que suscitan sensaciones, y, en poesía, imágenes ligadas al sentido del olfato están los pebeteros y los braseros. Ibn Ṣāra describe así uno de éstos:

> Encanece en el hogar el fuego
> cuando su vida alcanza
> la madurez y el apogeo,

22. Ibn Bassām, *Al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut: Dār al-Ṯaqāfa, 1979, II, 841-842 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī. *Poemas del fuego y otras casidas,* Recopilación, edición, traducción y estudio de Teresa Garulo, Madrid: Poesía Hiperión, 2001, nº 53].
23. García Gómez, Emilio, *Poemas arábigoandaluces*, Madrid: Espasa-Calpe, 1943 (Colección Austral, nº 162), nº 40.
24. Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, 840 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 23].

y, al extinguirse, sus ascuas se parecen
a una frangante rosa marchitándose.[25]

En otro de sus poemas, cuando, al final de una velada, casi al alba, se llevan un brasero, exclama:

Y di, cuando lo llevan por el jardín bien regado
y su perfume se derrama
sobre sus túnicas fragantes:
"Exhala el valle de Naʿmān
un aroma de almizcle cuando Zaynab
pasa con sus doncellas perfumadas",[26]

identificando al brasero, capaz de enamorar a quien lo ve, como ha dicho unos versos antes, con una gran dama árabe, Zaynab bint Yūsuf, que a su paso impregna de perfume el valle de al-Naʿmān, entre Ṭāʾif y La Meca, como nos dice su enamorado, el poeta al-Numayrī. En el verso de este antiguo poeta omeya (siglo VII), que Ibn Ṣāra incluye en su poema, hay que entender literalmente que Zaynab y sus doncellas prestan al valle el aroma de los perfumes que ellas utilizan. No hay que olvidar que la civilización árabe ha prestado siempre una extraordinaria atención a los perfumes, tanto para el arreglo personal (los manuales de etiqueta medievales, como El libro del brocado de al-Waššāʾ, por ejemplo, siempre dedican algún capítulo a explicar qué tipos de perfumes se deben usar según la clase de persona que uno sea), como para usarlos en medicina. Pero no tardó mucho en asociar el aroma a conceptos abstractos, como la fama (= el buen nombre, o sólo el nombre) o las virtudes de las personas a quienes se quiere elogiar. Ya hemos visto un poema de al-Ruṣāfī, donde el simple hecho de mencionar el nombre de Valencia hace que la brisa se cargue de perfume. Lo mismo ocurre en un poema de Ibn Ṣāra, en que quienes acuden buscando protección (viajando por la noche, como la vida del desierto y el *raḥīl*, que la eleva a mitología, habían consagrado) pronuncian el nombre del benefactor:

Cuando los viajeros, por la noche,

25. Ibn Jāqān, *Qalāʾid al-ʿiqyān fī maḥāsin al-aʿyān*, Marsella-París, 1277/1860, 308 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 76].
26. Ibn Jāqān, *Qalāʾid*, 307 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 17] .

dicen tu nombre, [y] la tierra exhala
al caminar sobre ella, un aroma de almizcle.[27]

Y en la elegía donde llora la muerte de una mujer, sus virtudes le hacen compararla con

una flor que llenó con su fragancia
el cielo del temor de Dios.[28]

Las referencias al sentido del gusto son también muy frecuentes en la poesía de al-Andalus. Puede tratarse, sencillamente, de reconocer el placer que producen algunos alimentos y frutos, como hace Ibn Ṣāra describiendo una berenjena:

Redonda y agradable al gusto,
agua abundante la alimenta
en todos los jardines;
y tal como el peciolo la sustenta
parece el corazón de una oveja
en las garras de un águila.[29]

Pero es más frecuente deleitarse en la dulzura de la boca o saliva del amado:

dulce al hablar, como si sus palabras
bebieran de la miel de su saliva;[30]

que suele compararse con las dulces aguas del Kawṯar, uno de los ríos del Paraíso:

Corre en su boca un Kawṯar sobre aljófares
por cuyo precio malbarato las perlas de mis lágrimas;[31]

27. Ibn Jāqān, *Qalāʾid*, 299 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 5].
28. Al-ʿImād al- Iṣbahānī, *Jarīdat al-qaṣr*, 330; Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, XVII, 266 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 19].
29. García Gómez, Emilio, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Saʿīd al-Magribī*, Barcelona: Seix Barral, 1978, pág. 36 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 102].
30. Ibn Sahl de Sevilla, *Poemas*, Selección, traducción e introducción de Teresa Garulo, Madrid: Hiperión, Nueva edición bilingüe, 1996, nº 74.
31. Ibn Sahl, *Poemas*, nº 71.

o con el vino,

vino añejo obtenido del granizo,[32]

(*ḥabab*, una de las metáforas habituales para los dientes, como las perlas). O, como dice Ibn Ṣāra describiendo a un muchacho:

Tiene los rizos de azabache, la frente de marfil
–como la noche, como el alba–,
de crisolita el curvo bozo, que se engasta en oro,
entre las perlas, en un Kawṯar de dulce vino.[33]

Extremando la metáfora, al-Muʿtamid, hablando de una noche en compañía de una esclava, dirá:

En la presa del río, cuántas noches
pasé también en dulce compañía
de una esclava gentil, cuya pulsera
la curva simuló de la corriente.
Me escanciaba del vino de sus ojos;
también alguna vez del de su cáliz;
alguna vez también el de sus labios.[34]

Aunque para describir el vino la poesía báquica prefiera referirse a su color y a su claridad, no es infrecuente encontrar alusiones a su sabor. Al-Sarī al-Raffāʾ, en el libro que he citado anteriormente, el *Kitāb al-mašrūb*, el tomo dedicado a versos que hablan de bebidas, fundamentalmente del vino, incluye un capitulillo con versos que describen cómo sabe. En el proceso de conceptualización creciente de la poesía árabe, como ya se ha visto, también las sensaciones ligadas al sentido del gusto podrán transferirse a otros planos. Así, el sueño, por su efecto, se puede

32. Ibn Sahl, *Poemas*, nº 73.
33. Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, 839 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 28].
34. García Gómez, Emilio, *Qasidas de Andalucía puestas en verso castellano*, Madrid: Plutarco, 1940, 78-81; recogido en *Arabe en endecasílabos. Casidas de Andalucía. Poesías de Ibn al-Zaqqāq*, Madrid: Revista de Occidente, 1976, 71-72.

comparar con el vino, como hace al-Ruṣāfī en un poema que recrea uno de los temas que aparecen en el *raḥīl*:

> Marchando por la noche presurosos,
> unos a otros, sin copas, se pasaron
> el vino del letargo;
> doblados sobre el lomo del camello,
> parecían besar sus patas.
> Rechazaron el sueño, que era dulce,
> hasta que como el vino
> se les subió a la cabeza.[35]

Es sobre todo el agua la que hace pensar en la dulzura. Ríos, arroyos y fuentes se describirán por la calidad de sus aguas, dulces y refrescantes, y se compararán con el Kawṯar, o con la fuente, también paradisiaca, Salsabīl. Disfrutando de un paseo por el Guadalquivir, Ibn Ṣāra dice:

> ¡Contempla dónde estamos!
> El aire muestra su faz serena
> al declinar la tarde,
> y en su seno nos lleva una doncella encinta
> cuya túnica arrastra un suave céfiro,
> por un río de dulces aguas, claro como un espejo,
> donde el cielo se ensombrece.[36]

Así mismo, un poema de Ibn Jafāŷa empieza:

> El río es dulce, como unos labios,
> la brisa húmeda se arrastra, perezosa...[37]

35. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 20.
36. Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, 318 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 1].
37. Ibn Jafāŷa, *Dīwān*, nº 70.

No es de extrañar esta insistencia en la dulzura del agua en una civilización como la árabe surgida del desierto, para cuyos moradores el agua es, literalmente, sinónimo de vida. Por eso resulta tan fácil, al menos en poesía, hacer la transferencia semántica de aguas dulces (o lluvia, o rocío, o mar) a generosidad. Es un tópico de la poesía árabe que también se repite en al-Andalus, como vemos en el poema de Ibn ʿAmmār elogiando a al-Muʿtaḍid, donde dice:

Sé que habito el eterno paraíso
cuando, estando a su lado, luego fluye
su dulcísimo río de larguezas.[38]

Se puede hacer también una inversión en los términos, y comparar no las buenas cualidades con el agua, sino al revés, como hace al-Ruṣāfī, hablando de un amigo:

Un amigo te invita...
a la vera de un río de aguas rápidas,
cual tu conciencia límpidas,
y como tu carácter dulces.[39]

Como en este poema, el agua suele describirse en movimiento. Generalmente porque se trata de ríos o de arroyos, siempre presentes en estos jardines de la poesía. A veces se describe el efecto del viento sobre el río, como hace al-Ruṣāfī:

Vuelve a llenar las copas, aunque agucen
sus oídos las hojas de los mirtos;
sólo son nubes risueñas
que juegan con la antorcha del relámpago
y el tropel de los vientos en el río
como caballos galopando
sobre una cota de malla.[40]

38. García Gómez, *Arabe en endecasílabos*, 62.
39. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 26.
40. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 28.

O bien, puede tratarse de una fuente, como el surtidor que describe Ibn al-Rāʾiʿa:

> ¡Qué bello el surtidor que apedrea al cielo con estrellas errantes, que saltan como ágiles acróbatas!
>
> De él se deslizan a borbotones sierpes de agua que corren hacia la taza como amedrentadas víboras.
>
> Y es que el agua, acostumbrada a correr furtivamente debajo de la tierra, al ver un espacio abierto aprieta a huir.
>
> Mas luego, al reposarse, satisfecha de su nueva morada, sonríe orgullosamente mostrando sus dientes de burbujas.
>
> Y entonces, cuando la sonrisa ha descubierto su deliciosa dentadura, inclínanse las ramas enamoradas a besarla.[41]

En este poema encontramos algunas de las imágenes que suelen asociarse al movimiento, como las estrellas errantes del primer verso, las estrellas fugaces, cuya veloz caída suscita otras comparaciones. Por ejemplo, Ibn Ṣāra describe así a una estrella fugaz:

> Es una estrella que observó a los genios
> escuchando a hurtadillas
> y se lanzó contra ellos
> dejando en pos su llama ardiente,
> como un jinete
> cuyo turbante se desata en la carrera
> y las puntas, tras él, revolotean.[42]

La misma idea de movimiento se puede conseguir invirtiendo los términos de la comparación, como hace al-Hayṯam b. Abī l-Hayṯam, describiendo un caballo:

> ¿Es un corcel lo que ha pasado ante mis ojos, o una estrella fugaz que cruzó rápida como el relámpago encendido por la tormenta?[43]

41. García Gómez, *El libro de las banderas*, nº 38.
42. Ibn Jāqān, *Qalāʾid*, 310 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 9].
43. García Gómez, *El libro de las banderas*, nº 31.

Los fenómenos celestes, como aquí estrellas y relámpagos, resultan bastante adecuados para transmitir la impresión de movimiento. Y aún las imágenes pueden condensarse más, como en el poema de Abū l-Ṣalt Umayya b. ʿAbd al-ʿAzīz, también sobre un caballo:

Blanquecino como el lucero a la hora en que se eleva el sol, avanzaba orgulloso, enjaezado con la silla de oro.
Alguien dijo, envidiándome, al verle marchar tras de mí al combate:
–"¿Quién ha embridado a la aurora con las Pléyades y ha ensillado al relámpago con la media luna?"[44]

Como en el poema del surtidor de Ibn al-Rāʾiʿa, citado antes, las serpientes, las sierpes, se emplean como imágen de movimiento, no sólo del agua. Así, describiendo una llama, Ibn Ṣāra dice:

Cuando sobre la llama sopla el céfiro
tiembla igual que la lengua de una víbora.[45]

En un poema compuesto para celebrar la fiesta de Nawrūz, el año nuevo de 499/1105, el mismo Ibn Ṣāra describe así un brasero:

Jardín que, cuando sopla el viento,
agita las doradas lenguas de sus sierpes
que con sus picaduras matan
a los escorpiones del frío
que acechan en sus bordes.[46]

La llama suscita otras imágenes de movimiento, como, de nuevo en Ibn Ṣāra:

Cada vez que la brisa sobre el fuego aletea,
danza la llama envuelta en roja túnica.[47]

44. García Gómez, *El libro de las banderas*, nº 25.
45. Ibn Jāqān, *Qalāʾid*, 300 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 66].
46. Ibn Jāqān, *Qalāʾid*, 311-313 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 20, p. 93].
47. Ibn Jāqān, *Qalāʾid*, 306 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº].

Pero lógicamente evocará sensaciones ligadas al sentido del tacto, como el calor. Así, también en Ibn Ṣāra:

El fuego se convierte el nuestro antídoto
cuando los escorpiones del invierno
nos pican bajo el manto de la noche;
llama radiante que, para nosotros,
ha cortado unos mantos de calor
donde el frío no sabe cómo entrar.[48]

Y también, imágenes auditivas, como en este otro poema de Ibn Ṣāra sobre un brasero:

Desde su seno saltan los carbúnculos
con susurros que curan la melancolía.[49]

Es más frecuente, por supuesto, que se describa el rumor de las corrientes de agua ("Murmuran los cristales del arroyo" dice Ibn Ṣāra),[50] el canto de las aves o la armonía de la música que interpreta algún cantante, como en el poema de al-Ruṣāfī:

Acompaña al laúd que tañe con la diestra
con una voz donde derrama tanta dulzura
que las palomas, de entusiasmo, se desvían,
olvidando llevar hasta sus nidos
la comida que traen para sus hijos.[51]

El canto de los pájaros parece inseparable de los jardines. Ibn Sahl, invitando a un amigo a disfrutar de un jardín, le dice:

48. Ibn Jāqān, *Qalāʾid*, 307 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 97].
49. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, III, 441-442; al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, El Cairo: al-Muʾassasa al-ʿArabiyya al-Ḥadīṯa, [1976], V, 155-156 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 59].
50. Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, 841-842 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 53].
51. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 20.

... las flores de la primavera perfuman,
cantan los mirlos,
abre el narciso sus hermosos ojos,
corren los ríos,
y con la belleza de la alegría que a todos alcanza
cantan los pájaros.[52]

De una velada en un jardín, al-Ruṣāfī recuerda:

¡Qué buen lugar para beber,
donde sólo nos ven esas palomas,
las aves que gorjean
y una rama cimbreante,
mientras la oscuridad se bebe
el licor rojo del crepúsculo![53]

Describiendo el valle de Almería, Muḥammad b. Safar, que lo compara con el paraíso, anima a un amigo diciéndole:

bebe mientras arrulla la paloma, que su canto es más placentero para mí que el de al-Garīd y Maʿbad.[54]

ʿAbd al-Malik Ibn Razīn, el señor de Albarracín, también compara el canto de las palomas con el de estos dos famosísimos cantores de la época omeya (primera mitad del siglo VIII), en un poema bastante citado describiendo un jardín:

Cantan entre nosotros las grises palomas
melodías que te hacen olvidar
a al-Garīd y a Maʿbad.[55]

52. Ibn Sahl, *Poemas*, nº 1.
53. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 25.
54. García Gómez, *El Libro de las banderas*, nº 212.
55. Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, 119.

Y en otro poema, Ibn Razīn evoca la melancolía que en la poesía árabe suele asociarse al arrullo de palomas y tórtolas:

> Sobre nosotros cantan ruiseñores y tórtolas,
> que me desvelan, inflaman mi pasión,
> me arrebatan el alma de nostalgia...[56]

Esta melancolía también se asocia al canto de la noria, como vemos en el poema de al-Ruṣāfī:

> Gime con tal tristeza
> que cautiva a las almas.
> Al verla entre los arriates
> la tierra seca dice: No me toques.
> Las flores sonríen cuando llora
> con lágrimas que ignoran las desgracias,
> y de sus párpados sale una espada
> cuya vaina es también su empuñadura.[57]

Otras veces se describe, no la melancolía del chirriar de la noria, sino su canto. Así dice Abū Tammām ibn Ribāḥ:

> Tiene una voz melodiosa, pero no puede hablar. Todos los mancebos la saludan con el pensamiento.
>
> Una tabla que se le desprendió le hizo detenerse un abrir y cerrar de ojos, y luego se puso de nuevo en marcha.
>
> Es como una cantora que interrumpe la melodía para oír decir *¡Ah!* a quien está a su lado.[58]

He dejado para el final hablar de las imágenes visuales en la poesía andalusí, porque son, con diferencia las más frecuentes. Los mismos poetas reclaman la atención de los ojos, insistiendo en dirigirse al oyente para recordarle que mire.

56. Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, 120.
57. Al-Ruṣāfī, *Poemas*, nº 7.
58. García Gómez, *El libro de las banderas*, nº 135.

Lo hemos visto en un poema de Ibn Ṣāra. Y lo mismo hace Ibn Burd al-Aṣgar, cuando dice:

> ¡Mira!
> Al final de la noche, las azucenas
> han abierto sus cálices, mostrando
> sus flores frescas, húmedas de rocío,
> pomos de oro entre dedos de plata
> sobre brazos labrados en topacio.[59]

Quizá la misma ambigüedad de la cultura árabe islámica ante las artes figurativas acabó convirtiendo a la poesía en creación plástica. Dejando de lado la importante función de la poesía en la decoración de palacios y mansiones, más ligada a la caligrafía, la poesía árabe aspira a reproducir la realidad con la sola fuerza de la palabra y de las imágenes y metáforas. Se trata, sí, de un intento consciente de representar la realidad por medio de la palabra, de imitar la realidad. Pero ¿qué realidad? Sólo la más hermosa, la que puede elevarse a un plano ideal donde nada perece. Y desde allí cautiva con su nitidez, su claridad, su exactitud.

En búsqueda constante de belleza, en los poemas descriptivos de al-Andalus todos los colores se dan cita. Los poetas hispanoárabes parecen no haberse cansado nunca de cantar rojos crepúsculos, claras auroras, verdes arboledas, ríos de aguas azules, vino dorado, flores rojas, blancas, amarillas, y noches oscuras con el cielo tachonado de estrellas. Y encontramos desde poemas de sobrio cromatismo, como la descripción de la noche de Ibn Jafāŷa, que he citado antes, donde sólo tenemos el negro de la noche, el brillo blanco de las estrellas, y, en un único verso, el fuego de los ojos de un lobo merodeando, a la exuberancia del color de unas rosas de Ibn Ṣāra:

> Las rosas del jardín, en mantos de brocado,
> palpitan sobre esbeltos cuellos oscilantes.
> Miro sus cálices y me parecen
> guedejas de oro rojo con turbantes de topacio.[60]

59. Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, 519.
60. Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, 842 [Ibn Ṣāra aš-Šantarīnī, *Poemas del fuego*, nº 36].

Desde descripciones apenas sugeridas en el juego metafórico, como ésta de Ibn Jafāŷa:

Noche de amor en Naŷd,
¿podrá venir su imagen a mi sueño?
¿Por qué mis lágrimas fluyen libremente
cuando caminan las estrellas?
El mar de la noche se desborda
sin que a la pleamar siga el reflujo,
y los ojos lo cruzan
por el puente de la Vía Láctea;[61]

a la minuciosidad de esta paloma que emociona a ʿAlī b. Ḥiṣn:

Nada me turbó más que un pichón que zureaba sobre una rama entre la isla y el río.

Era su collar de color de alfóncigo, de lapislázuli su pechuga, tornasolado su cuello, castaño el dorso y el extremo de las plumas del ala.

Hacía girar sobre el rubí de su pupila párpados de perla y orillaba sus párpados una línea de oro.

Negra era la aguda punta de su pico, como el cabo de un cálamo de plata mojado en tinta.

Reclinábase en la rama del *arāk* como en un trono, escondiendo la garganta en el repliegue del ala.

Mas, al ver correr mis lágrimas, le asustó mi llanto e, irguiéndose sobre la verde rama,

desplegó sus alas y las batió en su vuelo, llevándose mi corazón. ¿A dónde? No lo sé.[62]

Pecho de lapislázuli, pupilas de rubí, párpados de perla, como antes flores de oro rojo, o de cornalina, azucenas de oro y plata, y ramas o tallos de topacio. Me-

61. Ibn Jafāŷa, *Dīwān*, nº 114.
62. García Gómez, *El Libro de las banderas*, nº 9.

táforas y comparaciones que, en general, han desconcertado a los lectores no árabes por su aparente frialdad, por su tendencia a irrealizar los objetos, a petrificar la realidad. Grunebaum,[63] Massignon, García Gómez,[64] echan de menos en estos poemas esa emoción humana que desde el romanticismo parece inseparable de la contemplación de la naturaleza. Pero, como en el caso de Góngora, los poetas de al-Andalus no buscan esa emoción. Buscan eternizar la realidad, convertida en pura belleza inmarcesible. Y, como nos dice A. Hamori,[65] la piedra preciosa se ha escogido porque es inmune al tiempo. Y la emoción que despiertan en nosotros esos poemas descriptivos, una vez olvidados del ingenio o del humor de las imágenes, obedece a que vemos esa perenne lucha contra el tiempo, condenada por siempre al fracaso. Pero eso mismo explica su éxito en al-Andalus.

Los poetas andalusíes heredaron este género de los poetas abbasíes: Ibn al-Rūmī, Ibn al-Muʿtazz y, sobre todo, al-Ṣanawbarī. Y desde muy pronto lo cultivaron con tanto entusiasmo que la poesía floral se ha convertido en el género más característico de al-Andalus. Como he dicho en otro lugar: Si pensamos que desde el siglo XI, desde la guerra civil que acabó con el califato (1009-1031) y los primeros grandes avances de la Reconquista cristiana (caída de Toledo en 1085), se vive en un ambiente de inseguridad, de inseguridad acerca del futuro en la Península, que no se alivia con la intervención de los beréberes del Norte de África, a quienes una y otra vez se pide ayuda, comprenderemos mejor esa forma de aferrarse a una realidad, a punto siempre de desvanecerse, que son los poemas descriptivos. Se canta a las ciudades amadas, donde transcurre la infancia, a los ríos y riberas testimonio de fiestas y tertulias, a los jardines, a las flores, y todos esos instrumentos humildes que representan la civilización frente a la barbarie: lámparas, pomos de perfume, braseros, cálamos, tinteros, norias, cuyo chirrido lamentoso evoca el triste arrullo de la tórtola llorando al compañero, y nos devuelven a los jardines inmortalizados por los poetas de al-Andalus. Y el poder de su palabra consiguió crear una realidad, tan real, tan imperecedera, que para los siglos sucesivos al-Andalus fue siempre ese jardín que se describe en su poesía, poesía cuya existencia aún hoy se justifica, o se explica, por la hermosura de la naturaleza en al-Andalus.

63. Grunebaum, Gustave E. von, "The Response to Nature in Arabic Poetry", *Journal of Near Eastern Studies*, IV (1945), 137-151 (en *Themes in Medieval Arabic Literature*, Londres: Variorum Reprints, 1981, VII).
64. García Gómez, E. *Poemas arábigoandaluces*, 54.
65. Andras Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton: Princeton University Press, 1974, especialmente, capítulo 3: "*Wa f*: Two Views of Time", 78-98.

Para terminar, quiero citar un poema de Ibn Sahl que parece hecho a propósito para ilustrar todas las imágenes sensoriales que he comentado en este artículo:

La tierra viste un manto de verdura
y la llovizna esparce aljófar sobre las colinas,
se despiertan las flores, parecen alcanfor,
y almizcle penetrante el polvo;
las azucenas saludan a las rosas,
boca de perlas que besa una mejilla roja.
El río entre los arriates parece
una espada que cuelga de un verde tahalí,
y el céfiro que corre por su lámina,
una mano que escribe en esta página;
diríase, si brilla como plata,
que la mano del sol en amarillo oro lo convierte,
o bien que una mejilla, que era blanca,
se vuelve colorada por vergüenza.
Las aves se levantan, oradores
que tienen por tribuna la floresta.[66]

66. Ibn Sahl, *Poemas*, nº 24.

La tierra-amor: simbolismo amatorio en *El collar de la paloma* de Ibn Hazm*



Paulina Lorca Koch
Universidad Alberto Hurtado,
Universidad Nacional Andrés Bello
Chile

"El jardín del amor no estaba agotado"
Ibn Hazm

La presencia de las imágenes vegetativas y alusivas a la tierra resulta de gran interés al analizar *El collar de la paloma* de Ibn Hazm (994-1063). En esta obra el autor cordobés configura su propio tratado del amor, basado en una relación simbólica en torno a los cuatro elementos (agua, fuego, aire y tierra). Lo que se intentará dilucidar en este artículo es la forma en que aparecen los distintos elementos terrestres, incluyendo aquí las plantas y los animales que habitan en este medio. Se ha optado por agrupar las metáforas y tropos encontrados en tres grandes grupos, siendo el primero la presencia de la tierra (y con esto los elementos vegetativos) como una proyección del sujeto amado.

La tierra como proyección del sujeto amado

"Cuando se cimbrea al andar parece
un ramo de narciso que se balancea en el jardín"
Ibn Hazm

* Artículo inédíto.

Si nos remontamos a la poesía de la *Yahiliyya*, en reiteradas oportunidades los autores plasmaron su nostalgia amorosa y la figura del ser amado en la descripción de las ruinas y el desierto, en donde también apreciamos la "identificación con la naturaleza, ruda pero lírica, como en todas las estepas donde la soledad engendra melancolía y sentimiento" (Corriente y Monferrer 60). Si bien la casida cultivada por los beduinos no fue exclusivamente amorosa (trataron otros temas como la caza, las luchas armadas, loas a los señores o panegíricos, y el tema báquico, entre otros), el objeto del deseo amoroso pasó a ser en sí Naturaleza. Al respecto, se menciona que "es como si el poeta *yahilí* creyera que en la mujer hay una fuerza mágica, ritual, benéfica, que influye a un tiempo en espíritu y cuerpo. Siempre la equipara a la naturaleza y la ve a través de ella" (Adonis 19). Para estos poetas, "la amada será de finísimo talle y opulentas caderas que dificultan sus pasos (comparándose su figura a la de una rama ondeante sobre una duna)" (Veglison 31). Y también en al-Andalus encontraremos que la amada muchas veces se vuelve un elemento de la naturaleza, ya sea flor, hierba, árbol, perla, entre otros.

Por ejemplo, Hazm nos dirá: "Son todas las mujeres como plantas de olor que se agostan si no se las cuida" (236) o "Cuando se cimbrea al andar parece / Un ramo de narciso que se balancea en el jardín" (162). Y es que en *El collar de la paloma*, los narcisos-amadas serán las flores más recurrentes. Con respecto a esta flor, se menciona que "entre los árabes, y por su tallo recto, representó la rectitud moral del creyente que obedece a los mandamientos de Dios" (Becker 228).

También hay que destacar el hecho de que para Hazm el narciso se asemeja no solo a la amada, sino a la luz y al oro, uniendo así el elemento ígneo con el terrestre. Al respecto dice:

> Me la afean porque tiene rubio el cabello,
> y yo les digo: '-Esa es su belleza, a mi juicio.
> Yerran quienes vituperan el color de la luz y del oro,
> por una necia opinión, del todo falsa.
> ¿Censurará alguien el color del narciso fragante,
> o el color de las estrellas que brillan a lo lejos? (Hazm 111)

Se establece así una tríada tropológica, en donde el pelo de la amada (sinécdoque de la amada), se compara con el narciso y con las estrellas, siendo estos últimos pura luz dorada. Para Hazm, la noción de luz (y agrego aquí luminosidad) "aparece como signo inequívoco de la belleza y como elemento unido siempre a la misma" (Puerta 531). De hecho, es interesante notar cómo la belleza, la vista y luminosidad forman una tríada que recorre el arte musulmán en general.

Debemos agregar que la estética de la luz ha sido uno de los temas fundamentales que han desarrollado los islamólogos, puesto que hay una estrecha concomitancia entre lo luminoso y lo divino, de ahí que la luz aparezca frecuentemente en la tradición mística islámica (sufismo), en donde la luz es una forma de acceder a la belleza y el conocimiento de Dios, como se observa en algunos versos místicos sufíes. Por ejemplo, Abu l-Hasan an-Nuri[1] nos dirá que: "Lo primero que aparece en el corazón del ser humano cuya bienaventuranza quiere Dios, es una luz" (Gramlich 18), y por su parte Yalal ud-din Rumi, señalará que el resplandor de Dios brilla "en cada vestigio de la Creación" (Rumi 55).

Esos vestigios también son las flores a las que alude Hazm, aunque el tema floral no es algo nuevo que hayan inventado los poetas de al-Andalus. Si bien no se puede establecer una fecha exacta en que los tópicos florales surjan en la tradición literaria árabe, sí podemos afirmar que es alrededor del siglo IX, cuando los poetas empiezan a cultivar lo que Mahmud Sobh denomina "querías de flores", esto es, "se elogia a una flor determinada y se vitupera a otra que está considerada como su rival" (Sobh 533).

Las querías de flores también se cultivarán en al-Andalus, teniendo un auge con los poetas que pertenecían a la corte de Almanzor, personaje para quien trabajó el padre de Ibn Hazm. Las razones de esto, radicarían en el auge de la civilización urbana. Al respecto se señala: "As the agrarian life of the countryside was superseded by Cordovan hegemony it was not surprising that the city dwellers should have rediscovered nature in much the same way the modern man goes to the countryside on weekends to avoid the maddening rush of city life" (Monroe 10).

Hazm utilizará sobre todo las imágenes florales para describir la corporalidad de su amada, específicamente la piel y el rostro de ella: "En medio de su tez blanca son los lunares / Como nenúfares en un jardín de narcisos" (Hazm 260), realizando un juego cromático entre el negro del nenúfar y el blanco de los narcisos. Con respecto al nenúfar, se señala que en al-Andalus, "los estanques de las moradas señoriales o de los lugares de recreo debían estar adornados con nenúfares" (Pérès 183). Esta flor también aparecerá en los versos escritos por Ibn Zaydún: "Transportan penetrantes bocanadas / los pomos del nenúfar, perezoso / cuyas pupilas entreabrió la aurora. / Todo excita hacia ti mi afán ardiente" (García Gómez 49).

Siguiendo con el tema floral, Hazm nos dirá que: "las flores de la lozanía brotaban, se abrían y desbordaban en sus mejillas" (258), en una clara hipérbole

1. Poeta y místico nacido en Jorasán en el año 840 d.C

de la juventud del sujeto amado. La sinécdoque del rostro por la amada estará presente en otros poemas andalusíes, por ejemplo: “Su purpúrea mejilla se te ofrece / Como fragante rosa prematura” (Zaqqaq 49) e incluso en poetas árabes contemporáneos como Adonis en su poema “Rostro de mujer”.

Resulta de interés evidenciar que no solo los hombres poetas andalusíes asociarán a la mujer (objeto de su amor) con lo vegetal, sino que también podemos hallar ejemplos en donde las poetas construyen estas asociaciones, es decir, la mujer se autodefiniría en algunos poemas a partir de lo vegetal, siendo entonces lo vegetal un rasgo identitario. Al respecto, Wallada nos dice:

> Si hubieses sido justo en el amor que hay entre nosotros,
> No amarías, ni hubieses preferido, a una esclava mía.
> Has dejado la rama que fructifica en belleza
> Y has cogido rama que no da frutos.
> (Rubiera, *Poesía femenina* 104)

Incluso en ocasiones es el mismo poeta quien se define a partir de lo terrestre:

> El narciso sin par semeja un enamorado
> Que lánguidamente mira y se ladea como un borracho.
> Su color es el del amante macilento.
> A no dudar, está prendado del lirio. (Hazm 238)

En el ejemplo citado, la blancura del narciso que antes se asoció con la amada-luz, es ahora debilidad, fatiga amorosa, que encarna el amante en su sufrimiento amatorio, pues “lánguidamente mira” y se mueve de manera errática (borracho) ante el lirio-amada. Interesante es notar que estas comparaciones y metáforas asocien el sentido de la vista y el movimiento, pues resultan así descripciones vívidas que ayudan a otorgarle fuerza a las personificaciones florales.

Pero el amante no solo se representa a sí mismo con flores, sino con la tierra en general. Esto ocurre en el sexto capítulo de *El collar de la paloma*, que trata sobre quien no se enamora sino con el largo trato. En esta sección, el hablante señala que el amor nace de manera lenta, lo que garantiza la estabilidad y fortaleza del mismo, pues sostiene que nunca se enamoró sino tras mucho tiempo y convivencia con la persona.

De esta manera nos dirá:

Yo soy una tierra dura y pedregosa,
Reacia e insumisa a toda vegetación;
Pero si algunas plantas afincan sus raíces,
No han de cuidarse de que abunden las lluvias de primavera.
(Hazm 105)

En los versos anteriores, lo primero que reconocemos es cómo el amante-tierra se define a partir de elementos negativos (sobre todo considerando el adjetivo "pedregoso"). En segundo lugar, nuevamente se opta por la asociación de la persona amada con lo vegetal, en este caso, la planta, para luego incluir un tercer elemento: la lluvia, que pese a que suele ser un elemento bueno y deseado en la poética hazmiana, aparece en estos versos como una metáfora de la amenaza, lo que resalta la configuración protectora del amante-tierra que protege a su amor y aquello que crece férreo en su alma.

Otro de los elementos que se asocian a lo terrestre y que aparecen en *El collar,* es la perla, considerada por los joyeros musulmanes como "le joyau par excellence" (Chebel *Dictionnaire* 332). Al respecto, se dice: "Su rostro es una perla; su cuerpo, un jazmín; / […] toda ella, luz" (Hazm 234). En el ejemplo anterior, notamos cómo se establecen metáforas doblemente vegetativas en donde el rostro de la amada es a la perla, como el cuerpo de ella es al jazmín; siendo tanto perla como jazmín, símbolos luminosos. Tanto por su brillo inagotable y como por su forma esférica, la perla "se ha considerado también símbolo de la perfección" (Becker 253). De hecho, ejemplos de asociaciones en torno a las perlas podemos encontrar también en otros poemas hispanoárabes, como aquel de Ibn Sara, poeta nacido en Santarén (m. 1123) y cuya obra llamada *Casidas de fuego*, ha sido magistralmente traducida por la catedrática Teresa Garulo. Este poeta nos dirá sobre la perla: "el collar de nuestra amistad / no tiene perla central: / ven a serlo tú" (Sara 301). Hemos de mencionar además a Hafsa Bint al-Hayy Ar-Rakuniyya, poeta granadina del siglo XII, quien escribe: "Un visitante llega a tu casa […], sus dientes confunden a las perlas" (Rubiera, *Poesía femenina* 146). Esta asociación de dientes-perlas es hoy en día un lugar común en la poesía.

Las perlas también estás mencionadas en *El Corán*, en donde se señala que los fieles y bienaventurados: "Entrarán en los jardines del edén. / Allí se les ataviará con brazaletes de / oro y con perlas, allí vestirán de seda" (25:33). Los creyentes allí tendrán "mujeres de ojos rasgados, / parecidos a la perla semioculta, / en recompensa de lo que hayan hecho" (56:21-23). Esta relación entre lo femenino y las perlas, se halla además en el *Kitab wasf al-firdaws* de ‘Abd al-Malik, que es "una ‘recopilación temprana’ de hadices relativos al ‘género escatológico’"

(Monferrer 3). En este texto se dice sobre la hurí del Paraíso que "cuando se ríe o deja escapar una sonrisa, las perlas lanzan destellos" (Monferrer 184).

Hazm sigue la tradición anterior y también asocia la perla a lo femenino, luminoso y bello. En torno a esto dirá el amante a su amada: "¡Oh tú en quien se enfilan todas las bellezas, / como se enfilan las perlas en el collar" (Hazm 183). Otro aspecto interesante de destacar en torno a las metáforas amatorias vegetativas, es la asociación entre lo terrestre, lo acuático y lo ígneo. Esto lo notamos en los siguientes versos hazmianos "Yo, ella, la copa, el vino blanco y la oscuridad / Parecíamos tierra, lluvia, perla, oro y azabache" (90). Si bien ya habíamos visto cómo Hazm configuraba al amante como tierra y a la amada como lluvia, ahora se incluyen otros símiles como la copa-perla, el vino blanco-oro y la oscuridad-azabache, que refuerzan la idea de que la Naturaleza (luminosa, germinativa, fecunda) está en estrecha relación con el hombre y que es parte esencial de su unión amorosa, personificada en la tierra-amante que recibe a la amada-agua.

Así, hemos podido estudiar cómo la amada se proyecta en *El collar de la paloma* mediante distintos elementos vegetativos y terrestres, que son por lo general, luminosos y activos. Sin embargo, aún debemos analizar otro aspecto muy relevante en la poética de Hazm: el jardín del amor.

El jardín del amor como locus amoenus que acoge a los amantes

"¡Oh gentes de al-Andalus! De Dios benditos sois
con vuestra agua, sombras, ríos y árboles.
No existe el Jardín del Paraíso
sino en vuestras moradas"
Al-Maqqari

Como es de conocimiento general, el tópico del jardín recorre la literatura árabe clásica y de al-Andalus por doquier. Quizás lo primero que debemos recordar son las múltiples alusiones al jardín, sobre todo al jardín del Paraíso, que aparecen en *El Corán*: "Quienes sean piadosos, tendrán junto a su Señor jardines" (3:15), "Quienes hayan creído y hayan hecho obras pías, serán introducidos en jardines de ensueños" (22:55), "Albricia a quienes creen y hacen buenas obras, que tendrán unos jardines en que corren ríos por ellos" (2:25), "Esos tendrán su recompensa en un perdón de su Señor y en unos jardines" (3:136), "Si las gentes del Libro creyesen y temiesen a Dios, les borraríamos sus maldades y los introduciríamos en unos jardines de ensueño" (5:65), "Quienes, creyentes, llegan a su Señor y han hecho obras pías, esos ostentarán en la vida futura las jerarquías más altas: los jardines del Edén, por los que corren los ríos" (20:75-76).

Y es que "en árabe, la misma palabra, *jannah*, término que aparece a menudo en *El Corán*, sirve para designar tanto el jardín terreno como el jardín celestial, y para el musulmán, todo jardín, incluso el más modesto, tiene que mover a la imaginación a presentir las alegrías de la bienaventurada estancia de los elegidos" (Michon 78).

Se ha querido ver también en la presencia del jardín y de lo vegetal, el oasis del desierto. De hecho, hay quien señala que "el jardín oriental nació del oasis" (Chebel, *Diccionario del amante* 193). Al respecto, Rubiera Mata señala:

> El oasis debe ser el principio del jardín árabe, el oasis, que ofrece al beduino el placer estético del claroscuro, al presentarse como una mancha negra en el luminoso horizonte, y luego, cuando se acoge bajo sus palmeras colmará el resto de sus sentidos con la frescura de su sombra, con el agua de su manantial, recogida en una charca tranquila como un espejo, o sonora y fluyente en riachuelos o en rudimentarias acequias que nacen de su fuente. El Profeta del Islam trascenderá estas sensaciones y mientras los persas habían hecho de sus jardines, paraísos, los árabes harán del Paraíso un jardín. (*La arquitectura* 79)

Con respecto a la literatura clásica de Oriente, evidentemente el jardín se alza como una representación de un refugio, tal como un oasis en medio del calor y la arena del desierto. Rubiera Mata agrega que para los poetas modernistas de la época abasí, el jardín es parte fundamental de su poética. Al respecto señala: "El jardín árabe, trasunto del oasis y de los jardines persa y bizantino, es la naturaleza civilizada de los urbanitas de Bagdad, en donde se reúnen todos los placeres sensoriales, a la vista, al olfato, al oído, que busca la estética árabe. Es el lugar idóneo para el amor y para beber la luz de las estrellas" (*La literatura* 45).

Pues bien, evidentemente la predilección hacia el jardín se traslada de Oriente a Occidente. Al respecto se señala:

> La afición por los jardines botánicos fue importada desde Siria por la dinastía Omeya. Allí, en pleno siglo VIII, el califa de Damasco Hixem I ya había iniciado una serie de experiencias botánicas en su almunia al-Rusafa, en las afueras de la ciudad. Años más tarde, un nieto suyo llamado 'Abderrahman ibn Muawiyya, el *Inmigrado*, se estableció en Al Ándalus como primer emir independiente, y creó un extenso jardín botánico en su almunia cordobesa, llamada también *al-Rusafa* en recuerdo nostálgico de la finca de su abuelo en Siria. (Calvo 1)

De hecho, se relata que con el pasar de los años, ‘Abd al-Rahmán pasó cada vez más tiempo viviendo en al-Rusafa, puesto que las palmeras que había hecho plantar le recordaban el hogar ancestral en Siria, pues “The new Rusafa had become the beloved family home of the Andalusian Umayyads” (Menocal 65). Con respecto al jardín de *al-Rusafa*, se menciona que habría sido “el primer jardín botánico en al-Andalus” (Gómez 703).

Pero la importancia de los jardines en al-Andalus siguió con el transcurso de los siglos. Así recordamos la ciudad construida fuera de las murallas de Córdoba, llamada *Madinat al-Zahra* o “Ciudad de las flores”, cuya construcción “se inició el año 936 con ‘Abd al-Rahmán III y se terminó el 976 con al-Hakan II” (Tamayo 89). Esta ciudad presentaba la siguiente estructura: “tres niveles o terrazas decrecientes, con las dependencias palatinas en la terraza alta, jardines en la media y la ciudad en la baja” (Borrás 60). De esta ciudad, que fue “la culminación del arte califal” (Rubiera, *La arquitectura* 127), se señala que “estaba compuesta de varios palacios, una mezquita, jardines, un zoológico, una pajarera…” (Chejné 330) y se llega a mencionar que tuvo “el jardín más espectacular” (Chebel, *Diccionario del amante* 194) de aquel entonces.

En este contexto –el del hombre compenetrado con el jardín– surgen las metáforas de Hazm para describir el encuentro con la amada. Al respecto, dice:

> Nos deleitamos entre las blancas flores del jardín,
> Agradecidas y encantadas por el riego de la escarcha:
> Rocío, nube y huerto perfumado
> Parecían nuestras lágrimas, nuestros párpados y su mejilla rosada.
> (Hazm 90)

En estos versos notamos cómo el hablante alude al encuentro erótico con la amada, proyectando el goce de los amantes en las flores blancas (puras) del jardín, siendo estas personificadas: están agradecidas por la escarcha-lluvia que las fecunda. En este sentido, el jardín no solo se muestra como el escenario propicio para la unión amorosa, sino que también participa de la misma, llegando a ser el huerto un símil de una mejilla rosada, acaso como la de los amantes (notemos acá que el blanco de la pureza da paso al rosa, que deviene en el color de la pasión y concretamente, de la consumación del amor).

Y es que para Hazm, el jardín es un lugar alegre, kinésico, en donde resalta la vitalidad de lo circundante, claramente una proyección del estado anímico. Lo anterior se ve en sus versos:

> Recorríamos los rincones de un jardín
> de trémulas ramas y tierra húmeda de escarcha.
> Reían las flores, y sus brazaletes
> se movían al cobijo de una sombra difusa. (Hazm 218)

En el ejemplo citado se aprecia que el jardín tiene árboles (hay una sinécdoque de las ramas por el árbol) que se mueven de manera palpitante, al igual que las flores mueven sus joyas (acaso pétalos), siempre protegidas por la sombra protectora.

Destacamos también que estamos ante un jardín dinámico, un ente vivo, en donde prevalece la humedad, pues se trata de tierra fértil, tal como los corazones de los amados. La asociación del agua con la tierra, específicamente el jardín, halla su referencia en la configuración islámica del Paraíso, en donde "Los piadosos estarán en un lugar seguro, / Entre jardines y fuentes" (44:51-52). En el *Kitab wasf al-firdaws*, se menciona que en el Paraíso hay siete jardines que son "eternos y placenteros" (Monferrer 95).

De hecho, Oleg Grabar señala que para la tradición islámica,

> los jardines representan el paraíso […] El tema del jardín con estanques o fuentes, con una división en cuatro partes del espacio cultivado y con un pabellón en el centro se encontrará frecuentemente en la tradición musulmana. Desde los mosaicos de la Mezquita de Damasco y El Aqsa hasta los edificios mongoles en Tabriz (hoy desaparecidos) y los chahar-bag en Irán. (Rodríguez Zahar 368)

Esta asociación acuático-terrestre (agua-jardín) está presente en los versos de Hazm. También habría que señalar que en la obra analizada, el jardín se presenta no solo como un lugar fértil, sino también seguro, en donde se puede huir de la presencia de los espías y celadores (capítulo XVIII del texto). Todo lo anterior explica la predilección de este escritor por el jardín.

Pero el jardín como lugar ameno, no solo es un tópico en la poética hazmiana, sino andalusí en general. Ibn Zaydún, por ejemplo, nos dirá:

> ¡Oh fragante jardín donde mis ojos
> cortaron la que el céfiro descubre
> rosa bermeja y la mosqueta blanca!
> ¡Oh vida en cuya flor gocé moroso
> Deseos y placeres infinitos! (García Gómez 33)

Por su parte, para Ibn Ammar, poeta andalusí del siglo XI, la figura de su amada será toda ella un jardín, en donde nuevamente notamos la asociación agua-tierra:

Como una bella es el jardín, de flores
Con tisúes vestida, y con la escarcha
De aljofaradas sartas reluciente. (Garulo 123)

Y las mujeres poetas también asociarán el jardín al amor. Por ejemplo, Al Gassaniyya de Pechina, poeta de Almería del siglo XI, nos dirá:

La vida era dulce
bajo la sombra de su presencia,
y el jardín de la unión amorosa
el más fragante perfume. (Rubiera, *Poesía femenina* 99)

También las joyas femeninas del jardín aparecerán en otros poetas de al-Andalus como Ibn Sara as-Santarini quien dice al respecto: "Este jardín es una joven núbil, / Cuyo manto es la túnica de la primavera / Y sus joyas las flores" (Garulo 195).

Y es que el tópico del jardín (*raudiyyat*) parece emerger con fuerza en la España andalusí. De hecho, Pérès incluso llega a declarar que al-Andalus fue un gran jardín en donde tanto los árboles como las flores "hacían alarde de sus colores más seductores y de sus frondas más umbrías" (Pérès 167). En torno a este jardín andalusí, también se dirá que "excedía el simple parterre florido y umbrío [...] y ofrecía un marco idílico a los amantes, un lugar de esparcimiento privilegiado. Añadiéndose a la magia de los lugares, las fragancias delicadas de las flores conjugaban sabiamente sus perfumes" (Chebel, *Diccionario del amante* 194).

Precisamente, Hazm se refiere al jardín como ese lugar idílico en donde los amantes se reúnen, mostrando el vitalismo de la Naturaleza y cómo el hombre la hace partícipe de su sentir. Podríamos decir que hay en sus versos algo del Carpe Diem que yace en algunos poetas de al-Andalus como Ibn Zaqqaq, quien ordena: "¡Coge el placer en el jardín!" (65).

Los animales de la tierra-amor: destrucción y peligro

No solo de elementos vegetales se nutre Hazm para retratar su poética amatoria, sino también de animales, de los más variados tipos. Pese a seguir una tradición árabe clásica, no hay en él alusiones al camello, que tanto abundan en

esa poesía. Sí encontramos metáforas amatorias en torno a víboras y gacelas, entre los animales más mencionados. Pese a que las alusiones terrestres (flores y jardines) en *El collar*… presentan rasgos positivos, hay que precisar que en esta categoría de los animales, se construye un panorama más bien sombrío y negativo en torno a los mismos, pues son causantes del dolor del amado.

Para empezar, uno de los reptiles más aludido es la víbora, que simbólicamente sería "el principio del mal a todo lo terreno" (Cirlot 406) y que representa "por su peligrosidad, el aspecto maligno de la naturaleza" (Cirlot 407), lo que para el hombre la convierte en "l'enemie mortel" (Chebel, *Dictionnaire* 385).

Hazm ve en esa imagen de víbora, una proyección de la figura amada, como lo señala en el capítulo XXIV sobre la separación:

> Nada me ha herido más que aquellos ojos,
> Y nadie en el mundo más que ellos puede pretender curarme.
> Pasa como con las víboras: sólo sus cuerpos mismos
> Pueden sanar la picadura del que mordieron. (208)

En el ejemplo anterior notamos cómo el sufrimiento amoroso causado por medio de la vista (como se ha analizado antes, el sentido más importante), es también el sufrimiento del sujeto herido por la serpiente-amada, en un claro proceso de victimización del hablante lírico. Notamos así una ambivalencia en la figura amada: es una influencia positiva (cura), pero a la vez negativa (mata).

Hay que añadir que la relación del veneno (muerte) causado por la amada, también está presente en el capítulo XXI del texto, cuando se habla acerca de la ruptura y de cómo el amante debe estar alerta y prevenido del quiebre amoroso que se puede avecinar. Por ejemplo, dirá: "La piel de la jaspeada serpiente es como un bordado, y su color / Es maravilloso: pero bajo el bordado está presta la ponzoña" (171), símiles que según nuestra interpretación destacan esta idea de falsa apariencia, teniendo por objeto prevenir a los amantes de los embates de este reptil, acaso el amor.

La figura de la serpiente aparece también en otros poemas andaluces. Un ejemplo lo encontramos en versos de Ibn 'Abdun (m. 1135 d.C.), que compara la serpiente con la amada: "Ella actúa a escondidas para engañar sobre sus acciones, como la víbora se abalanza, saliendo de entre las flores, contra el imprudente que las corta" (Pérès 204).

Ahora bien, además de alusiones a víboras, los versos de Hazm mencionan en reiteradas ocasiones a la gacela. Debemos recordar que ya en la época preislámica se cazaban "felinos (el leopardo, la pantera y el lince) [y] también otras especies como el órix, la gacela, la cabra montesa" (Corriente y Monferrer 68).

Al analizar su simbolismo, se piensa que la gacela es "l'une des métaphores de la femme les plus usitées dans le folklore oral arabe et notamment la chanson populaire" (Chebel, *Dictionnaire* 180). En la época preislámica, el ideal femenino de belleza estaba marcado por "los ojos y cabellos muy negros de la joven, su blanco cutis, sus anchas caderas como dunas, su talle esbelto y mirada de gacela" (Rubiera, *La literatura árabe* 13).

En términos universales, se dice que la gacela "simboliza la persecución de las pasiones" (Cirlot 219), puesto que tiende a aparecer perseguida por un león u otro animal. Además, encarna el "douceur et de vulnérabilité" (Chebel, *Dictionnaire* 180) y todo aquello que es "inaccessible" (Chebel, *Dictionnaire* 180), distinguiéndose así por su timidez, delicadez y su excelsa belleza.

Pero en Hazm, la figura de la gacela tiende a ser muchas veces negativa, pues nuevamente es una personificación de la persona amada que lo hiere. En torno a esto señala: "mis ojos no pueden mirar / El rostro de la gacela traidora" (Hazm 181). Nuevamente se recurre a la vista hermosa (rostro de la gacela), pero esta vez, la visión destruye. Se recurre aquí a una doble personificación: la gacela es la amada y, a la vez, es ingrata.

También la gacela (amada) es causante del desasosiego del hablante lírico: "Cuando logre que mi alma alcance sus deseos / De esa gacela que no cesa de atormentarme" (Hazm 138). Y es que Hazm, siguiendo con la tradición árabe, considera que las gacelas-amadas son esquivas, difíciles de alcanzar, pero no por esto las condena, de hecho, aconseja no condenar a las mujeres que rehúsan la unión amorosa o que se esconden del amor, puesto que la amada comparte su naturaleza huidiza con la gacela:

> No la censures porque huye y rehusa [sic] la unión.
> ¿Cómo es posible tildarla por eso?
> ¿Hay media luna que no esté lejana
> O existe gacela que no sea esquiva? (Hazm 234)

El sufrimiento amoroso causado por la amada (personificada en la gacela), se puede observar en otros poetas de al-Andalus, como Ibn Sara as-Santarini, quien nos dice: "¿Qué ser humano puede defenderse / de una gacela traidora / que cuenta Iblis entre sus huestes?" (131). También Ibn Zaydún se referirá a este animal al decir: "¡Gacela!, que por estar de ti enamorado, / En manos del desastre estoy encadenado" (Zaydún 132). A lo que la mujer, en este caso la poeta Wallada contesta: "Aunque las gentes admiren mi belleza, soy como las gacelas de La

Meca, cuya caza está prohibida" (Díaz-Plaja 228), en un verso que evidentemente muestra la altivez de la princesa omeya.[2]

De lo expuesto se desprende que si bien la gacela es un tópico en la literatura árabe (sobre todo debido a su belleza), en Hazm este animal tiene connotaciones algo más negativas, ya que no solo es esquiva, (siendo este el rasgo más aludido en la poesía árabe clásica), sino que puede destruir al amante por medio de su traición.

En general, podríamos decir que mientras la tierra, los jardines y las flores tienen connotaciones positivas en Hazm, los animales presentan rasgos negativos. Esto se explica al notar que lo vegetal tiende a ser un lugar seguro que propicia el amor (como el jardín); en cambio, los animales mencionados tienden a plasmar tanto el dolor del amante como los peligros que corre, peligros que pueden destruir la tierra-amor.

2. Sería interesante comparar la actitud de la hablante lírico en los versos de Wallada con aquellos de Gioconda Belli, pues en ambas hay una forma de expresión bastante apasionada y deslenguada. De hecho, en un poema de Belli ella también se identifica con la figura de la gacela.

Bibliografía

ADONIS. *Poesía y poética árabes*. Trad. Carmen Ruiz Bravo-Villasante. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1997.

BECKER, Udo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Robinbook, 2003.

BORRÁS, Gonzalo. "La arquitectura civil cordobesa". *El Islam: De Córdoba al mudéjar*. Madrid: Silex, 1993. 59-74.

CALVO, Susana y Fundación de Cultura Islámica. "El jardín científico". 17 de diciembre de 2010. http://cvc.cervantes.es/ACTCULT/jardin_andalusi/cientifico.htm.

CHEBEL, Malek. *Diccionario del amante del Islam*. Trad. Jordi Terré. Barcelona: Paidós, 2005.

---, *Dictionnaire des symboles musulmans*. París: Albin Michel, 2001.

CHEJNÉ, Anwar. *Historia de España musulmana*. Madrid: Cátedra, 1993.

CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos tradicionales*. Barcelona: Miracle, 1958.

CORRIENTE, Federico y Juan Pedro Monferrer. *Las diez Mu'allaqat: Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*. Madrid: Hiperión, 2005.

DÍAZ-PLAJA, Fernando. *La vida cotidiana en la España musulmana*. Madrid: Edaf, 1993.

EL CORÁN. Trad. Juan Vernet. Barcelona: Planeta, 2001.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio. *Qasidas de Andalucía*. Madrid: s/e, 1940.

GARULO, Teresa. *La literatura árabe de al-Andalus*. Madrid: Hiperión, 1998.

GÓMEZ DE AVELLANEDA, Carlos. "Patio de los naranjos: el *sahn* como imagen del Paraíso". *La ciudad en Al-Andalus y el Magreb: Actas del II Congreso Internacional.* Granada: Fundación Legado Andalusí, 2002. 673-710. 3 de marzo de 2011.

http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=789693.

GRAMLICH, Ricardo. *La mística del Islam*. Trad. José Pedro Tosaus. Cantabria: Sal Terrae, 2004.

HAZM, Ibn. *El collar de la paloma*. Trad. Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952.

MENOCAL, María Rosa. *The ornament of the World*. Nueva York: Back Bay Books, 2002.

MICHON, Jean-Louis. *Luces del Islam*. Barcelona: José J. de Olañeta, 2000.

MONFERRER, Juan Pedro. *'Abd al-Malik b. Habib y el* Kitab wasf al-firdaws. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada, 1996.

MONROE, James. *Hispano-arabic poetry*. Nueva Jersey: Gorgias Press, 2004.

PÉRÈS, Henri. *Esplendor de al-Andalus*. Trad. Mercedes García-Arenal. Madrid: Hiperión, 1953.

PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel. *Historia del pensamiento estético árabe*. Madrid: Akal, 1997.

Rodríguez Zahar, León. "Imágenes del Paraíso en los jardines islámicos". 10 de febrero de 2011.

http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/HHULJFQV9ASY7Y61LYT1A8BKGUR21U.pdf

Rubiera Matta, María Jesús. *La arquitectura en la literatura árabe*. Madrid: Hiperión, 1988.

---, *Poesía femenina hispanoárabe*. Madrid: Castalia, 1989.

---, *La literatura árabe clásica*. Alicante: Universidad de Alicante, 1999.

Rumi, Yalal ud-Din. *En brazos del amado*. Trad. Alfonso Colodrón. Madrid: Edad, 2005.

Sara as-Santarini, Ibn. *Poemas del fuego y otros poemas*. Trad. Teresa Garulo. Madrid: Hiperión, 2001.

Sobh, Mahmud. *Historia de la literatura árabe clásica*. Madrid: Cátedra, 2002.

Tamayo, Juan José. *Islam: Cultura, política y religión*. Madrid: Trotta, 2009.

Veglison, Josefina. *La poesía árabe clásica*. Madrid: Hiperión, 2005.

Zaqqaq, Ibn. *Poesías*. Traducción: Emilio García Gómez. Madrid: Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1986.

Zaydún, Ibn. *Casidas selectas*. Trad. Mahmud Sobh. Madrid: Cátedra, 2005.

El árbol de los modos:
notas introductorias a la música árabe-andalusí*



Eduardo Valenzuela Avaca
Universidad de Chile

Música *árabe-andalusí*, *árabe magrebí*, e *hispano-árabe*, son solo algunas de los nombres que recibe un corpus musical y poético cuyos orígenes se remontan a los primeros años del dominio árabe en la península ibérica, con una importante linea de continuidad. Su composición –de origen esencialmente popular– fué revisado, sistematizado y refinado por diversos músicos de las cortes de al-Andalus y, tras la expulsión árabe de España, por los músicos magrebíes que aún en la actualidad mantienen el vigor de esta tradición.

Como Salinas nos recuerda, la relación de esta herencia musical con la música popular chilena se puede rastrear en los inicios del S.XX con el trabajo de Pedro Humberto Allende en París[1] y, de forma más sistemática, con el importante estudio de Samuel Claro[2] a partir de las enseñanzas del maestro folklorista don

* Artículo Inédito.

1. ALLENDE, Pedro Humberto: "*La musique populaire chilienne*", Art Populaire, Tomo II. Editions Duchartre París, 1931. Citado en: SALINAS CAMPOS, Maximiliano. "*¡Toquen flautas y tambores!: una historia social de la música desde las culturas populares en Chile, siglos XVI-XX*". Rev. music. chil. [online]. 2000, vol.54, n.193, pp. 45-82. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-27902000019300003&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0716-2790. doi: 10.4067/S0716-27902000019300003.
2. CLARO VALDES, Samuel; PEÑA FUENZALIDA, Carmen: "Chilena o Cueca Tradicional. De acuerdo con las enseñanzas de Don Fernando Gonzalez Marabolí". Ediciones Universidad de Chile, Santiago, 1994.

Fernando Gonzalez Marabolí, quien intuitivamente observó relaciones entre las formas musicales de la cueca tradicional chilena y una posible herencia árabe.

La aproximación hacia el repertorio árabe-andalusí ha sido más bien general y no austente de equívocos. Aun el estudio de mayor profundidad en este tema, el trabajo de Samuel Claro Valdés, presenta inexactitudes en algunos aspectos de las Nubas. El esquema señalado en su estudio, citado a partir del trabajo de Henry G. Farmer en 1929, describe a la Nuba como una pieza que "*tenia cinco movimientos distintos e independientes de un preludio vocal, o da'ira, un preludio instrumental, o mustakhhir; y una obertura, o tushiya. Estos cinco movimientos, cada uno de los cuales está precedido por una introducción, o karsi, se denominan masdar; bataih, darj, insiraf y khalas o Mukblas*".[3] La estructura descrita no corresponde a una proto-forma de la Nuba, sino solo a la Nuba de tradición Argelina, teniendo Marruecos y Tunez estructuras rítmicas y melódicas distintas. Por ende, una aproximación al repertorio árabe-andalusí implica, necesariamente, poder distinguir los particularismos de estas escuelas.

En lo que respecta a la *Muwassaha*, no constituye una forma comparable a la Nuba en tanto su forma poética es muchas veces incluida en las Nubas mismas, junto a la *Qasida* (en árabe clásico) y el *Zayal* o *Zegel* (en dialectal). Cuando se asocia la *muwassaha* con una producción musical, se alude fundamentalmente a un conjunto de de composiciones Sirias (Aleppo) y con patrones estéticos y modales propiamente mediorientales (escalas específicas, presencia de cuartos de tono, etc) y no andalusíes. Por tanto, su influencia en el folklore tradicional chileno estaría ligado fundamentalmente a su estructura poética y no a su contenido musical.

Creemos que muchos de estos equívocos se deben no solo a un acceso limitado tanto al material bibliográfico, sino muy especialmente a los maestros y escuelas de dicho repertorio, ya que al tratarse de tradición oral exige metodologías de trabajo de campo etnomusicológicas. Existe, además, una dificultad natural debido al propio repertorio andalusí, el cual se presenta como un corpus críptico, con una fuerte codificación interna a la cual resulta difícil ingresar sin solventar algunos aspectos generales. El presente artículo busca ofrecer algunas noticias para la comprensión de estos conceptos esenciales del repertorio árabe-andalusí, así como una visión introductoria a este corpus musical.

3. CLARO VALDES; Samuel: PP. 26

I. *Nuba* y *´Tab*: las formas del repertorio árabe-andalusí

La música árabe-andalusí se estructura en base a dos conceptos fundamentales, y el primero de ellos es la voz "*Nuba*", definida por el musicologo tunecino Mahmud Guettat como una macroforma musical constituida por una serie de fases vocales e instrumentales enlazadas y sostenidas por una estructura estable y por normas bien definidas.[4] Podemos decir que puede homolgarse a una *suite* occidental, en el sentido de una obra total conformada por un conjunto de movimientos distintos. Este concepto, sin embargo, tiene una evolución histórica, a partir de los músicos de al-Andalus.

Guettat nos ofrece también valiosa información sobre estos músicos. Desde la dinastía Omeya en Córdoba (756-1012) se registran músicos que escriben y reflexionan sobre esta música. Destacan Ibn al Firnas (m. en 888) músico y teórico al que se le atribuye el ser el primero en codificar la música en al andalus. Ibn ´abd Al-Rabbih (m. en 940) poéta cordobez creador de la obra *al-´iqd al-Farid* (el collar único) donde se ocupa de la cuestión musical y Aslam Ibn´al-´aziz (siglo IX) quien logró recopilar canciones del gran Ziryab, gracias a estar casado con la hija de este. Durante los Reinos Taifas (1031-1090) y el período Almorávide (1056-1146) nace una de las figuras más influyentes en la música andalusí: Ibn Bayya llamado "Avempace" por los escolásticos latinos, destacado compositor y tañedor de Laúd, de cuyos aportes nos ocuparemos más adelante cuando analicemos las características musicológicas de la música andalusí. Destacan también otros en el mismo período: Umayya Ibn´abd Al-Aziz (m. en 1134) quien desde *Ifriqiya* –específicamente, desde la actual Tunez– cristaliza su trabajo en el valioso "*Risala f i l-musiqa*" ("tratado sobre música") y también a Yahya Ibn al-Judy músico de Murcia y creador del "*Kitab al-agani andalusiyya*" ("el libro de las canciones andalusíes").

Finalmente, tanto el período Almohade (1129-1268) como la Dinastía Nazarí de Granada (1231-1492) vieron nacer notables músicos y teóricos que aportaron a este corpus musical en crecimiento y constante transformación. El gran cordobéz Ibn Rusd, conocido también como "Averroes", teorizó sobre el impacto de la música sobre las costumbres de las sociedades, y sus efectos sobre el alma, además de un análisis general de la estética musical y el arte de la audición. El sevillano Abu l´abbas Ahmad al-Isbili y su "*Kitab al sama wa-ahkamuh*" ("el libro de

4. GUETTAT, Mahmoud: "*La música andalusí en el magreb: simbiosis musical entre las dos orillas de mediterráneo*". Fundación el Monte, Sevilla, 1999. PP. 63

la audición musical y sus reglas"), el granadino Abu al-abbas Ahmad al Qurtubi, y un sin fin de otros músicos relevantes que sería largo enumerar han hecho sus aportes en el desarrollo de esta música y su poesía, proceso que lejos de culminar se ha vigorizado gracias a los aportes de los grandes maestros contemporáneos, siempre bajo el canon (*Qanun*, Ley) de la forma interpretativa y estética de la música andalusí.

La *Nuba* de los músicos, es decir, su turno para interpretar la pieza, fue paulatinamente dejando de apelar al contexto de producción para apuntar a la pieza construida en dicho contexto, dejando de constituir un "turno" o "jornada" en relación a la dinámica de rotación de los músicos en las cortes andalusíes. Se registra su temprana aparición durante el reinado del tercer califa abbasí al-Mahdi Ibn Abi Ya´far al-Mansur (775-785) y tambien durante el gobierno de su hijo Harun Al-Rasid (786-809), período durante el cual el término *Nuba* sería utilizada para designar "*la sesión musical en la que los musicos se presentaban por turnos ante el califa, haciendo gala de su saber y su arte*".[5] Progresivamente, el término comenzará a operar como un marco musical, un contexto, hasta finalmente consolidarse bajo la idea de una obra musical formada por varios movimientos definidos en una codificación particular. Un concepto similar se desarrolló en el Oriente musulmán bajo distinas denominaciones. En la actualidad se puede distinguir el *wasla* sirio-egipcio, el *maqam* iraqí, el *sawt* de los países del golfo, entre otros. En el Occidente musulmán, la *Nuba* será perfilada por Ziryab (S.IX) y alcanzará su plenitud tanto en Al-Andalus como en el Magreb gracias a los aportes de Ibn Bayya (S.XII).[6]

Un segundo concepto fundamental para la comprensión de la música andalusí lo aporta el concepto *tab´* (pl. *tubu*) cuya traducción puede ser "carácter" o "temperamento" y su significado, segun Guettat, incluye "*cualquier manifestación o reacción que pueda tener el hombre ante los seres y las cosas*".[7] En estricto rigor, el concepto *tab´* describe una escala musical modal y los efectos que esta puede producir en el oyente. La tradición ha conservado la idea de la existencia original de 24 *Nubas*, cada una pensada para ser interpretada durante una determinada hora del día, momento en el que adquiere toda su fuerza expresiva y su capacidad para evocar sensaciones y conmover a los hombres. *Nubas* para el amanecer, para

5. GUETTAT, Mahmoud: "*La musique classique du Maghreb*". Edicion Sinbad, Paris, 1980. PP 121.
6. Ibid. PP. 60
7. Ibid, PP 48.

el medio día, para la puesta de sol, para la noche... una a una se sucedían en un ciclo ininterrumpido de música, y cada una de estas *Nubas* estaba compuesta en un determinado *Tab´*, de la que recibía su nombre. Esta idea queda cristalizada en el *Sayarat al-Tubu´* ("Arbol de los modos") esquema que constituye la base teórica de la música andalusí.[8]

Existe un tercer concepto conocido como *Mizan* ("medida") o también como *wazn* e *´iqa* y que alude a las fases rítmicas o movimientos de la Nuba. Como señalamos anteriormente, cada Nuba está compuesta por un grupo fijo de movimientos o Mizan, cada uno de los cuales posee una codificación rítmica especial, frecuentemente con una progresiva aceleración, y cuya naturaleza varía dependiendo de la escuela. A modo de ejemplo, lo que Samuel Claro Valdés expuso como estructura básica de la Nuba, se trata en realidad de la estructura de la Nuba de Argelia. Cada escuela posee una estructura distinta para su Nuba, como veremos a continuación.

En síntesis, podemos poner en diálogo estos conceptos intentando desglozar una coordenada interpretativa como "*Quddam Al-Maya*", cuya transliteración es "La sección o mizan *Quddam* de la Nuba en modo o tab´ *Al-maya*". Quddam corresponde a la sección final de la Nuba tradicional Marroquí en ritmo 6/8, y Al-Maya es una escala modal en Do. Estos conceptos se aplican para organizar el enorme de las nubas conservadas en la actualidad, repertorio que expondremos a continuación.

II. Las Nubas en el Magreb.

El avance de la reconquista en España produjo paulatinas olas migratorias desde el *Al-Andalus* hacia *Ifriqiya*[9] que comenzaron en el siglo XII, creciendo paulatinamente hasta la caída de Granada en 1492, y más tarde con la expulsión

8. El repertorio tunecino, en lugar de utilizar el concepto andalusí-magrebí de "*tab´*" utiliza la voz "*maqam*", el cual está estrechamente relacionado con las formas musicales árabes orientales. La presencia de este concepto se relaciona también con algunas de sus características modales, como veremos más adelante. Para una revisión pormenorizada del fenómeno tunecino, ver: DAVIS, Ruth Frances: "*Ma`luf: reflections on the Arab Andalusian music of Tunisia*". Scarecrow Press, Oxford, 2004. Sobre el *Maqam:* pp. 12.
9. Los intercambios entre Al-Andalus y el norte de áfrica durante la Edad Media fueron bilaterales. De acuerdo a Tifasi (S.XII), el célebre músico *´Atiq al Muganni* se trasladó desde *Mahdiyya* (Tunez) a *Gharnata* (Granada), donde tuvo enorme éxito. TIFASI-AL, Al-Gafsi Ahmad: "*Mut´at al-asma fi´ilm al-sama (el placer de los ídos ante la audición musical)*". Vol XLI. Beirut, 1968.

de los moriscos hacia fines del siglo XVII. La cantidad es dificil de estimar, pero se estima que durante el S.XIII, más de ochenta mil llegaron a la actual Tunez, mil trescientas familias a la ciudad argelina de Cherchel. Centros relevantes como Fez, Tremecén y Argel recibieron también un número indeterminado de familias.[10] En este contexto, se pueden distinguir dos grandes escuelas o tradiciones de acuerdo a los territorios que acogerion a los moriscos expulsados, tomando como eje la ciudad de Constantina: la escuela de Marruecos-Argelia hacia el oeste, y la Tunecina-Libia hacia oriente.

Hemos dicho que las *Nubas* operan como una suite, es decir, poseen varias secciones internas, fases de ritmo variable, cada una de las cuales posee un número variables de "canciones" o *sanawat* (sing. *sana´*) las cuales se interpretan encadenadas y con una progresiva aceleración en el tiempo. Al abordar el corpus de Nubas presentes en el norte de áfrica o *Maghreb*, podemos identificar tres grandes escuelas, cada una de las cuales posee su propio repertorio de Nubas. Si bien la poesía de las Nubas suele intercambiarse constantemente, en las piezas musicales la estructura melódica rara vez se repite,[11] y se explicar este fenómeno debido a que cada una de estas escuelas habría sido receptora de moriscos expulsados provenientes de distintas ciudades, explicando de esta forma sus particularismos.

El repertorio marroquí posee diferencias estilísticas por las distintas escuelas que posee. Las formas de Fez ("*Fasiyya*"), Tetuan ("*Tetuaniyya*"), además de Rabat, constituyen los polos principales para el repertorio, el cual es conocido como *Tarab Al-Ala*. Aunque se trata de el mismo patrimonio musical, pudimos constatar presencialmente las diferencias estilísticas visibles, por ejemplo, o en el pulso de interpretación de las piezas donde la tradición *Fasiyya* desarrolla un mayor vigor y rapidez de ejecución, mientras la *Tetuaniyya* pone su énfasis en la elegancia de las piezas. También son observables variantes en los adornos rítmicos y

10. GUETTAT, Mahmoud: "*La música andalusí...*". PP. 112
11. En nuestra revisión del repertorio árabe-andalusí solo nos hemos encontrado un caso donde una misma melodía es aplicada a dos Nubas de distintas escuelas. Se trata de un *sana´* que en la tradición argelina encontramos en el 2do Khlas de la Nuba Maya (*Al´ami min el khouldi*), mientras que en la tradición marroquí figura com un Quddam de la Nuba Istihlal (*Indama Sada*). En ambos casos se trata de los últimos movimientos de las respectivas nubas (Khlas y Quddam), ambos en una rítmica de 6/8, por lo tanto, podría eventualmente circular en ambos repertorios cumpliendo el mismo rol en la pieza. La única diferencia radica en la disposición del "*Dum*" (tono grave de la darbuka, instrumento de percusión) que otorga una estética sonora distinta a ambos movimientos de cierre.

vocales. El repertorio marroquí conserva once Nubas,[12] cada una con un número variable de canciones ("*Sanawat*"). Las Nubas marroquíes posee una secuencia rítmica fija y específica, expresada en los siguientes movimientos: *Basit*, *Qaim Wa nisf*, *Btayhi*, *Darj* y *Quddam* (ritmo 6/8 en tiempo vivo para danza). Junto a estas fases existen otros movimientos como la *Mesaliyya* –preludio instrumental con tiempo libre– el *Insad* o preludio vocal, la *Bugya* –pieza instrumental en ritmo libre– y la *Tusiyya* (pl. *Tawachi*) u obertura instrumental. La totalidad de estas partes conforman la *nuba,* la cual, como vimos, lleva por nombre el *tab´* sobre el que está compuesto.

La tradición argelina ha conservado sus Nubas en tres escuelas: Tlemcén, Argel y Constantina, cada una con particularidades interpretativas. De estas, Tlemcén es quizás la que conserva con mayor fidelidad los antiguos modos musicales de Al-Andalus, mientras Constantina ha tomado muchos elementos de corte oriental y ha sido objeto de importantes innovaciones. Este repertorio es denominado *Gharnati*,[13] *Sana´a* y *Ma´luf* respectivamente por cada escuela, y se conservan doce Nubas completas, distintas a las del repertorio Marroquí. Las secciones o movimiento de la Nuba son también distintos: *Kursi*, *Insiraf* y *Khlas* (cierre 6/8 en ritmo vivo de danza) se proyectan como fases ritmicas construidas por numerosas canciones internas, aderezadas por la *Da´ira* o preludio vocal, la ya mencionada *Tusiyya* u obertura instrumental y, en algunos casos, una *Tusiyya Al-Kamal* como forma de cierre posterior al *Khlas*. Junto a esta forma de nuba tradicional convive en Argelia un segundo tipo de Nuba llamada *Neqlab* que, aunque es de composición más reciente, sigue los patrones estéticos y modales de las "Grandes Nubas", de las cuales se distingue por ser más breve y ligera. En este caso, la estructura es otra: se inicia con una obertura instrumental llamada *Basraf* –de influencia turco otomana– un *Kursi*, y uno o varios *Inqilab* (pl. *Neqlabat*) de enorme gusto para el público. A estas piezas se añade el *Istikhbar*, pieza que opera tanto como preludio como interludio, y cuya característica esencial es constituir un espacio para el virtuosismo e improvisación tanto instrumental como vocal.

12. Para un listado de las Nubas ver Anexo I.
13. Poché nos recuerda como el estilo Gharnati de la ciudad de Tlemcén se caracteriza por "*la tristeza profunda y el abatimiento*" que inunda sus melodías. Este estilo pasó también a la ciudad fronteriza de Oudja en Marruecos, debido a una familia de músicos argelinos que a inicios del S.XX se instaló en dicha ciudad Marroquí. POCHE, Christian: "*La música Arabigo-Andaluza*". Akal, Madrid, 1995. PP. 146.

A diferencia de los repertorios marroquíes y argelinos, las nubas conservadas en Tunez –y Libia– han sido fuertemente influidas por los aportes *Hilalí* (siglo XI) y sobre todo Turca (a partir del siglo XIV), pudiendo considerarse una "segunda escuela", en muchos grados distintas a la tradición *andalusí-magrebí*. También a diferencia de los repertorios marroquíes y argelinos, las nubas tunecinas fueron normalizadas por el sultán Muhammad al-Rasid (m. 1759), músico, poéta y tañedor de laúd y violín, quien renunció al trono para dedicarse a la música, componiendo –segund Guettat– gran parte de las piezas instrumentales de tal repertorio. Se utiliza el término *Ma´luf* para designar la música andalusí, tanto las nubas como canciones individuales que se han conservado y que se sospecha pueden haber sido parte, en algun momento, de alguna nuba ya olvidada. Paradójicamente, en muchos de estos *Ma´luf* independientes se pueden observar los parámetros estéticos y musicales de la escuela *andalusí-magrebí*, sin el uso de cuartos de tono y de modos propiamente orientales que se pueden detectar en muchas de sus Nubas. Como señalamos en un principio, la escuela tunecina utiliza el concepto de "*maqam*" para designar sus modos y no la voz "*tab´*", aspecto que muestra su herencia árabe-oriental.

Estructuralmente, la Nuba tunecina contiene los siguientes movimientos: *Istiftah* (preludio instrumental), *M´saddar* (obertura instrumental),[14] *Abyat* (dos versos cantados con un interludio instrumental), *Btayhi* (primera serie de piezas vocales) *Tusiyya* (bajo al forma de interludio instrumental), *Dkhul Barwal* (segunda serie de piezas vocales), *Darj* (tercera serie de piezas vocales), *Khafif* (cuarta serie de piezas vocales) y finalmente el *Khatm*, quinta y última serie vocal en ritmo acelerado. A estas piezas deben añadirse algunas *Wasla* de influencia propiamente oriental y con una codificación distinta. El repertorio Libio conserva no pocas similitudes con el tunecino. A diferencia de las escuelas marroquíes y argelinas, la influencia de los modos árabes orientales es mucho más marcado en las Nubas libias, repertorio sumamente escaso y de dificil acceso. Su conservación ha sido mayor en las *Zawiya*-s, pequeñas cofradías religiosas en las que el uso de *Ghayta* y *Bendir* a codificado las Nubas libias en una particular forma. A diferencia de las otras Nubas, no reciben su nombre del *Tab´* sobre el que están construidas, sino del hemistiquio inicial del canto.

14. Se señala que el movimiento M´saddar tiene una conexión estructural muy cercana al *Pesrev* turco-otomano, legado de su presencia en el territorio. Similar comparación se realiza con la voz "*bashraf*", de la que posee incluso reminiscencias fonéticas. DAVIS, Ruth Frances: "*Ma`luf: reflections of…"* PP. 8

Uno de los elementos más sorprendentes de la música arabe-andalusí lo constituye el instrumental utilizado para su interpretación, siendo especialmente relevante la continuidad en las formas y modos con que nuevos instrumentos se integran al conjunto tradicional de músicos (*firqa*). La gran mayoría de los instrumentos con que actualmente se interpreta la música andalusí han tenido una enorme línea de continuidad, y es preciso señalar algunos aspectos de su organología.

Los Idiófonos no son especialmente abundantes, pero se destacan entre ellos las *sunuy al-sufr* o *Sonajas de Azofar*, pequeños platillos de bronce percutidos por los dedos, codificados actualmente en el repertorio conocido como *Malhun*, variante de la música árabe-andalusí vinculada a los gremios de artesanos. Entre los membranófonos destacamos al *Tar*, pandereta circular con elementos sonoros, ejecutado con técnicas de golpe, sacudida y fricción.[15] La *Darbuka* o *Durray* (percusión en forma de caliz con parche de cuero en uno de sus extremos) y las *Naqqarat* (timbales hemisféricos, escencialmente en Tunez) constituyen, junto al *Tar*, la columna vertebral rítmica que estructura las piezas a ejecutar. Existe algunos membranófonos frecuentemente confundidas con la *Darbuka* por su forma de caliz, pero que poseen sus propios contextos de uso y técnica de ejecución. Se trata del *Harrazi* –de menor tamaño que la *Darbuka*– y la pequeña *Ta´arija*. El primero es utilizado en las cofradías religiosas, siendo interpretado sobre los hombros,[16] mientras el segundo es percutido con ausencia de apoyo y está vinculado también al *Malhun*.

El núcleo instrumental melódico de la música árabe-andalusí está encabezado por el instrumento árabe por excelencia, el *ud* (laúd arabe de caja abombada, pulsado con plectro) tanto en su forma árabe (*sarqi*) como en un forma arcaica provista de cuatro órdenes de cuerdas dobles, que es conservado en Argelia y Tunez bajo el nombre de *Kwitra* y en Marruecos *Ud Ramal*. Aunque estos últimos poseen características formales distintas en su construcción, comparten de todas formas los mismos órdenes de cuerdas, así como una afinación en quintas enla-

15. La escuela argelina –fundamentalmente la de constantina– desarrolla una técnica de fricción muy similar a la interpretación del pandero cuequero chileno. En Marruecos no encontramos tal técnica aplicada.
16. El *Herrazi* ejecutado sobre el hombro tiene referencias de uso medievales. Lo encontramos en una de las ilustraciones de las Cantigas de Santa María, compuestas durante el gobierno de Alfonso X el sabio, siendo interpretado por una mujer cristiana. Sobre la influencia *andalusí* en la música de las Cantigas, ver: RIBERA y TARRAGO, Julian: "*La músicas de las Cantigas: estudio sobre su origen y naturaleza*". Tip. De la Revista de Archivos, Madrid, 1922.

zadas que incentiva ornamentos con pulsación de cuerdas al aire. Junto al ud está el Rabab andalusí, un cordófono monóxilo de arco dotado de dos cuerdas de tripa, afinadas en quintas. Este instrumento se ha mantenido en uso ininterrumpido desde el S.VIII y es el tronco desde el que derivan todos los cordófonos de arco futuro. De manera especialmente relevante, instrumentos como el Violin (*Kamanya*) son incorporado al repertorio andalusí siguiendo la línea de su referente más directo, el Rabab andalusí, siendo también interpretado en posición vertical, en una imagen notable de el respeto por los parámetros interpretativos. También es mencionable el *Qanun* (cítara en forma de trapecio, pulsada con uñetas), instrumento ampliamente utilizado en la música árabe de corte oriental (Siria, Egípto). Todos estos instrumentos se han mantenido en uso ininterrumpido por siglos, con escasas innovaciones en su fabricación y en sus formas de interpretación.

De manera natural, algunos instrumentos han sido relegados a un segundo plano, y paulatinamente van cayendo en desuso. Distintas flautas, desde aquellas con bisel hasta las oblicuas (*Qasba*, *Sababa*, *Nay*) son actualmente utilizadas de forma muy marginal, aun cuando las fuentes medievales las nombran constantemente en el instrumental de la música de al-andalus. Otros como el *Buq* han desaparecido completamente del conjunto instrumental actual, a pesar que Tifasi en el S.XII lo menciona como el instrumento "*más noble y refinado*" y "*que por la dulzura y delicadeza de su timbre conviene perfectamente al acompañamienmto de la danza y del canto*". Es definido por el propio Tifasi como "*un tipo de zamr* [oboe], *bastante grande y provisto de una serie de piezas que se ensamblan unas a otras* (...)".[17] Cayendo en su complejidad de construcción, se conserva actualmente en la música campesina española bajo la voz "Albogue", castellanización de *al-Buq*.

En suma, el repertorio árabe-andalusí está determinado en gran medida por la ciudad que lo acogió tras la expulsión de los moriscos de españa. La continuidad de la tradición andalusí-magrabí queda plenamente retratada en la escuela marroquí y argelina, donde los modos se expresan bajo formas pentatónicas y tetracordales, con intervalos melódicos de tercera, cuarta y quinta, fundamentalmente diatónicos. Esta continuidad se ve presente también en el instrumental utilizado, que conserva tanto arcaísmos instrumentales como el *Rabab*, la *Kwitra* o el *Ud Ramal*, así como han visto expresar la inclusión de instrumentos modernos bajo

17. TIFASI, Al-Gafsi Ahmad: "*Mut´at al-asma fi´ilm al-sama´ (el placer de los oídos ante la audición musical)*"... En: GUETTAT, Mahmoud: "*La música andalusí...*". PP. 35

los estrictos códigos de interpretación que han asegurado por siglos la permanencia de los modos antiguos. El repertorio tunecino, por su parte, ha recibido la influencia turco-otomana y posteriormente egipcia, configurando un nuevo tipo de repertorio que une el sustrato propiamente andalusí con los aportes y formas musicales orientales.

III. Apuntes finales

Tradición es quizás el término que de mejor manera describe la continuidad del repertorio árabe-andalusí. Durante siglos, las dinámicas de conservación no fueron la voluntad conciente de un grupo de maestros por perpetuar una herencia musical, sino el calmo transitar de la costumbre, de la enseñanza de una praxis musical. Se enseñaron las canciones que cantaban los abuelos, de la forma que ellos las cantaban y con los instrumentos que lo hacían, interpretándose en contextos tanto sagrados como profanos, en las *Zawiya-s* o en las fiestas de boda. No será sino hasta el S.XX que las escuelas magrebíes tomarán conciencia sobre la fragilidad de la cadena de transmisión oral, y buscarán –ahora concientemente– preservar este legado del olvido.[18] Lo harán, además, en un contexto de fuertes cambios, con la masificación de la música *pop* egipcia y la introducción de los modos orientales, elementos disolventes para los antiguos modos andalusíes y sus escalas diatónicas. Sin embargo, la profusión de festivales, el renovado interés por aprender este legado permitirá un movimiento de conservación y autoconciencia sólido, bastión desde el que se defenderá esta herencia musical.

Las áreas de influencia de Al-Andalus parecen incluir también otros territorios, y podemos evaluar la influencia herencia "andalusí" en el Nuevo Mundo bajo una doble óptica. Por un lado, como nos recuerda Maximiliano Salinas, el

18. Aunque existen registros de Cancioneros (*Kunnasat*) como el *Kunas Al-Haik*, escrito a fines del XVIII, estos tenían por objeto la conservación de los textos poéticos de las Nubas, no de su notación, la cual se mantuvo por tradicion oral. Como Poché nos recuerda, la transcripción de las Nubas a notación occidental fué una labor muy tardía, y puede mencionarse el trabajo de Antonio Bustello en 1929, durante su residencia en la ciudad marroquí-andalusí de Tetuán. Prueba del caracter oral de esta música es la escasa difusión que tuvo este trabajo entre los músicos del norte de áfrica. POCHE, Christian: "*La música arabigo-andaluza*". Ediciones Akal, Madrid, 2005. PP. 14. En la actualidad el *Kunas Al Haik* reposa en la biblioteca Daoud, en el corazón de la ciudad de Tetuán, siendo custodiado por una antigua familia morisca, y el manuscrito se encuentra en perfecto estado de conservación.

mundo andaluz tenía un espacio mayoritario en el contingente hispanoamericano, población hispana que tuvo una larga convivencia con la cultura árabe-andalusí en España, y que puede considerarse parte de una misma "cultura andalusí": no hace falta recordar que en el mismo año 1492, la última ciudad con gobierno árabe –Granada o *Gharnata*– caía en manos de los Reyes Católicos, mientras que la gran expulsión de los moriscos habrá de ocurrir durante el S.XVII.

Por otro lado, la historia del éxodo morisco posee también un capítulo cuyo estudio aun está en curso. Aunque existe documentación abundante para confirmar la migración trans-mediterranea hacia *Al-Maghreb* o Norte de África, la llegada de moriscos a la hispanoamérica colonial es un elemento que cobra cada vez más fuerza. Los estudios de Mohamed Daoud, sobre familias teutaníes andalusíes, nos muestran como muchos moriscos expulsados de España llevaban apellidos cristianos, tal y como quedaron registrados en los puertos (incluyendo, por cierto, los puertos americanos). En el caso puntual de los moriscos tetuaníes, es especialmente relevante observar como muchos muchos de estos apellidos españoles fueron rápidamente arabizados en Tetuán: Acevedo (Zbida), Guzmán (Quzman), Moralez (Morarich), Ponce (Banzi), Ramos (Remmus), Valdivia (Bendibia), Valenzuela (Bensuila), son solo algunos de los numerosos ejemplos que nos obligan a considerar no solo la influencia que el mundo morisco de España tuvo sobre el mundo hispano que llegó a América, sino la propia homogeneidad de ese mundo hispano.

El repertorio árabe-andalusí conservado en el Magreb se nos presenta, como señalamos al inicio, como un corpus hermético y con una fuerte codificación interna, propia de un repertorio que se busca preservar del olvido. Sin embargo, al introducirnos a sus lógicas, sus conceptos, y sus estructuras internas, se nos despliega un conjunto vasto de melodías y poesía, de ritmos y texturas, que conectan de alguna forma con aspectos profundos de nuestras formas musicales tradicionales y que nos hablan de una herencia común, y de puentes que cruzan el océano.

IV. Anexo: Cuadro comparativo del repertorio andalusí-magrebí

Escuela	Nubas completas	Estructura
Marroquí	Al Maya Araq Al Ajam Gharibat Husayn Hijaz al Kabir Hijaz Al Masriq Isbihan Istihlal Ramal al Maya Rasd Rasd al Dhil Ussaq	**Oberturas** Mesaliyya Bugya Touchia **Fases rítmicas** Basit Qaim Wa Nisf Btayhi Darj Quddam
Argelina	Dhil Ghrib Hsin Maya Mezmum Muyannab Ramal Ramal al Maya Rasd Rasd al Dhil Sika Zidane	**Oberturas** Da´ira Istikhbar /Mesaliyya Touchia **Fases rítmicas** Inqilab ** M´saddar Btayhi Darj Insiraf Khlas
Tunecina	Asb´ayn Araq Dhil Husayn Isbahan Maya Mezmum Nawa Ramal Ramal al Maya Rasd Rasd al Dhil Sika	**Oberturas** Bashraf Dujul/Abyat Touchia **Fases rítmicas** Btayhi Barwal Darj Khafif Khatm

** El movimiento "Inqilab" de las Nubas argelinas es de composición más bien reciente, y responde a un tipo de Nuba denominadas "Nuba *Inqilab* o *Neqlab*", más breves y ligeras que las Nubas clásicas, en las que se engarzan los textos poéticos clásicos.

Bibliografía citada

Claro Valdés, Samuel; Peña Fuenzalida, Carmen: *"Chilena o Cueca Tradicional. De acuerdo con las enseñanzas de Don Fernando Gonzalez Marabolí*". Ediciones Universidad de Chile, Santiago, 1994.

Davis, Ruth Frances: *"Ma`luf: reflections on the Arab Andalusian music of Tunisia*". Scarecrow Press, Oxford, 2004.

Guettat, Mahmoud: "*La musique classique du Maghreb*". Edicion Sinbad, Paris, 1980. PP 121.

________________: "*La música andalusí en el magreb: simbiosis musical entre las dos orillas de mediterráneo*". Fundación el Monte, Sevilla, 1999.

Poche, Christian: "*La música Arabigo-Andaluza*". Akal, Madrid, 1995.

Ribera y Tarrago, Julian: "*La músicas de las Cantigas: estudio sobre su origen y naturaleza*". Tip. De la Revista de Archivos, Madrid, 1922.

Salinas Campos, Maximiliano. "*¡Toquen flautas y tambores!: una historia social de la música desde las culturas populares en Chile, siglos XVI-XX*". Rev. music. chil. [online]. 2000, vol.54, n.193, pp. 45-82 . Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-27902000019300003&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0716-2790. doi: 10.4067/S0716-27902000019300003.

Tifasi-al, Al-Gafsi Ahmad: "*Mut´at al-asma fi´ilm al-sama (el placer de los oídos ante la audición musical)*". Vol XLI. Beirut, 1968.

La ciencia árabo-islámica y su papel en la historia de la cultura*



Julio Samsó
Universidad de Barcelona
España

El mundo islámico tiene, desde luego, mala prensa. Me mueve a pensarlo, entre otras muchas cosas, la lectura de un articulo reciente de Fernando Peregrín Gutiérrez (·<<La ciencia árabe-islámica y su revolución pendiente>> en Revista de Libros n°63, marzo 2002, pp. 19-25) en el que el autor se interroga sobre las causas de los desgraciados acontecimientos del 11de septiembre de 2001 y cree encontrar una de ellas en la frustración de las sociedades musulmanas por su retraso científico tecnológico respecto de Occidente. Este retraso contrasta con el extraordinario desarrollo científico de la Edad Media islámica que, sorprendentemente, no fue capaz de realizar o asimilar una Revolución Científica similar a la europea. A la hora de buscar razones que justifiquen esta interrupción en el desarrollo científico, Peregrín las encuentra, demasiado fácilmente, en el freno quo supone el islam. Según él, el auge de la ciencia en Europa se debe al desarrollo del laicismo, a la independencia de las instituciones culturales (universidades, academias) con respecto a la Iglesia. Nada similar en el mundo islámico en el que la única institución dedicada a la enseñanza, la madrasa, se dedicó, a partir del siglo XII, al cultivo exclusivo de las ciencias religiosas y a la formación de una elite intelectual que se desinteresaba totalmente de las ciencias exactas y físico-naturales o incluso las prohibía. Para Peregrín, la ciencia árabe, incluso en su

* Este trabajo fue publicado originalmente en: González Serrin, Emilio, Al-Andalús, paradigma y continuidad, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Sevilla, 2011, pp. 55-71

Edad de Oro, estuvo siempre mediatizada por el islam y, por este motivo, no pasó de ser una pre-ciencia o ciencia primitiva.

Considero que estas ideas merecen un comentario y que conviene contrastarlas con otros puntos de vista. Los puntos a tratar son, básicamente, dos: por una parte, el papel de la ciencia árabe en la historia de la cultura y, muy en concreto, cómo enlaza con la llamada Revolución Científica; por otra, la relación entre el Islam y ciencia. Creo sinceramente que la religión no fue un freno al desarrollo científico en el mundo árabe en el período comprendido entre los siglos VIII y los principios del siglo XVII. Este desarrollo se produjo, a veces, al margen de la religión, y otras, utilizando la religión o dejándose utilizar por ella. La ciencia no tiene religión y el científico árabe y/o musulmán, como cualquier otro científico, se ha movido siempre por razones personales, siendo la curiosidad la más importante de todas ellas.

Dejaré de lado, en cambio, otros temas. La idea de Peregrín de que la ciencia árabe no superó el estadio de pre-ciencia o ciencia primitiva es absolutamente correcta si se piensa en la Física (exceptuando la Óptica geométrica), dado que no existe una Física digna de este nombre antes, precisamente, de la Revolución Científica. Esto es cierto si pensamos en Física árabe como griega o de cualquier otra cultura. Algo similar podría decirse de la Biología o de la Medicina, que alcanzan su propia Revolución Científica en época mucho más tardía. La afirmación, en cambio, no es correcta si se piensa en las Ciencias Exactas.

Tampoco entraré en otro terreno enormemente resbaladizo: el de las explicaciones generales y simplistas de temas tan complejos como el de la decadencia de la ciencia árabe que, evidentemente, podríamos comparar con otros procesos históricos absolutamente análogos. El problema es difícil porque, si intento ser honesto, debo reconocer que no tengo respuestas satisfactorias como no creo que la tenga ningún historiador de la ciencia mínimamente serio. No la tenía, hace treinta años, el Profesor Edward S. Kennedy –el máximo especialista a Barcelona. Una respuesta parcial es la que suele dar David A. King, arabista y catedrático de Historia de la Ciencia de la Universidad de Frankfurt, quien dice que la ciencia árabe decayó cuando hubo dado una respuesta adecuada a todas las preguntas que se había planteado. Por mi parte, suelo recurrir bastante al aislamiento cultural en el que entra el mundo árabo-islámico a partir del Renacimiento, como consecuencia, tal vez, del enfrentamiento entre el Imperio Otomano y los Estados cristianos del Mediterráneo. Hay que reconocer que este aislamiento no constituye , entonces, una novedad particular: el mundo árabe había dejado de ser receptivo a las influencias extranjeras a partir del siglo X, momento en el cual, –como veremos– termina el proceso de asimilación de la ciencia griega. Ahora bien, la desconexión con Europa carece de importancia hasta fines del siglo XV, ya que la

ciencia europea tiene, en la Edad Media, poco que enseñarle al mundo árabe. En cambio, resulta de una trascendencia dramática en el momento en el que surge la revolución científica. La ciencia árabe parece, entonces, haber agotado su temática propia: tal como dice King, no tenía problemas nuevos que plantearse. Podría haberla renovado con un contacto con las ideas que estaban surgiendo en Europa, precisamente como consecuencia de la asimilación de la herencia árabe.

Desgraciadamente este contacto no se produjo o tuvo lugar de manera parcial y esporádica. Así, en 1559, un morisco llamado al-Hadjarí consiguió huir de España y ponerse, como traductor, al servicio de los sultanes *saudíes* de Marruecos. En Marruecos tradujo el *Almanach Perpetuum* de Abraham Zacuto y José Vizinho (edición impresa en Leira, 1496), lo que dio origen a una tradición astronómica que se mantuvo viva hasta el siglo XIX. Del mismo modo al-Hadjarí escribió, en colaboración con otro morisco, Ibrahim b. Gánim Arribas, el primer tratado árabe de artillería. Cuando se repasan los catálogos de manuscritos conservados en el Magreb o en Turquía se pueden encontrar otras sorpresas, ya que aparecen traducciones árabes o turcas de Paracelso, de las tablas astronómicas de Jaques Cassini (1677-1756); de Joseph-Jérome Lalande (1732-1807); de la *Théorie de la lune* de Alexis-Claude Clairaut (1713-1765); o de obras de divulgación astronómica de Camille Flammarion (1842-1925). Desgraciadamente se trata de casos aislados que no tuvieron suficiente fuerza para alterar el curso de la historia.

Ciencia árabe e Historia de la Ciencia:

El punto de partida de todo este proceso es, precisamente, la gran expansión del Islam que trae consigo el contacto del mundo árabe con las grandes civilizaciones de la Antigüedad (griega, sobre todo, pero también india y persa) y un largo proceso de apropiación (en expresión de A.I. Sabra) de todos sus saberes. Entre los siglos VIII y X prácticamente todos los textos griegos no literarios y no históricos disponibles en el Imperio Bizantino o en el Próximo Oriente fueron traducidos al árabe, en un momento en el que la expansión del Imperio Islámico creó una gran prosperidad y aparecieron unas nuevas clases sociales que, bajo el califato abbasí razona en paralelo al pensamiento europeo de los siglos XIX y XX, que considera al Islam responsable de la decadencia científica del mundo árabe. Para los ideólogos del califato, la causa de la decadencia bizantina radicaba en el carácter irracional del cristianismo, con dogmas tan absurdos como la Trinidad y la humanidad de Dios. El Islam, una religión mucho más coherente desde un punto de vista lógico, podía asimilar toda esta herencia griega sin dejarse arrastrar por el contexto pagano que tanto asustaba a los bizantinos.

El movimiento traductor surgió como consecuencia de una demanda social: el poder político necesitaba astrólogos que predijeran el futuro y permitieran a los gobernantes tomar las decisiones adecuadas; la Administración del enorme imperio había dado lugar a la aparición de una nueva clase de funcionarios, los secretarios de la Administración, cuya educación adecuada era objeto de la máxima atención por parte de los poderosos: estos secretarios, además de recibir una formación literaria correcta, debían tener conocimientos serios en ciertas disciplinas científicas como la agrimensura, las técnicas de irrigación, la astrometeorología, o el álgebra aplicada a la partición de herencias. Cuando, a fines del siglo X, terminó esta etapa, se habían traducido prácticamente todas las fuentes asequibles y existía ya un desarrollo científico importantísimo que había dado lugar a la publicación de obras que superaban claramente a las que derivaban de la herencia griega.

Este proceso creativo se inició muy temprano. Ya en época de al-Ma'mún (813-833) se había constatado la recepción de dos tradiciones astronómicas contradictorias: la indo-irania y la griega ptolemaica. La única manera de resolver estas contradicciones era recurrir a la observación. El califa citado patrocinó la fundación de los primeros observatorios islámicos, en Bagdad y en Damasco, que tuvieron una vida efímera (828-829): el observatorio como instalación permanente aparecerá más tarde. Estas observaciones *ma'munies* dieron lugar a las primeras correcciones importantes de ciertos dogmas ptolemaicos como la inmovilidad del apogeo solar o el carácter constante del ángulo que forman ecuador y su eclíptica.

Entre los siglos IX y XI, por otra parte, empezaron a aparecer las primeras críticas de los clásicos científicos griegos, con títulos tan significativos como las *Dudas sobre Galeno* de al-Razi o las *Dudas sobre Ptolomeo* de Ibn al-Haytham (Alhacén), así como la lista de desacuerdos con las ideas de Aristóteles expuesta en la *Filosofía Oriental* de Avicena. Con toda claridad, la ciencia árabe ya había alcanzado un nivel de madurez y se había convertido en la continuación activa crítica de la ciencia clásica. En el campo de la Matemática se había producido la aparición de una nueva Aritmética decimal, de un Álgebra desconocida por la tradición clásica, y de una Geometría que desarrollaba la que, en la Antigüedad, cultivaron Euclides, Arquímedes y Apolonio. Se desarrollaron los métodos arquimedeos así como los procedimientos que eran claros predecesores del cálculo infinitesimal. En la segunda mitad del siglo XI, Umar Jayyam introdujo la geometría algebraica y sus desarrollos fueron muy similares a los que, mucho más tarde, utilizarían matemáticos como Descartes (1596-1650) y Fermat (1601-1652). En el campo de la Óptima geométrica se produjeron avances espectaculares con la obra de Ibn al-Haytham (c. 965-1040), pero no hay que olvidar a autores ante-

riores de menos renombre como Ibn Sahl quien, en la segunda mitad del siglo X estableció la existencia de una razón constante, que caracteriza a cada medio en relación con el aire, entre el ángulo de incidencia y el ángulo de la refracción. Esto implica que este autor es el descubridor de la segunda ley de la refracción que fue formulada, de nuevo, por Snel en 1621 o después de esta fecha.

Por otra parte, debo llamar la atención sobre el desarrollo de la Trigonometría plana y esférica, frente a la única función trigonométrica conocida en el mundo clásico (cuerda), la matemática árabe utilizó senos, cosenos, tangentes, cotangentes, secantes y cosecantes. Del mismo modo Ptolomeo sólo conoció un teorema trigonométrico, el llamado "teorema de Menelao", que establece relaciones del tipo a/b = c/d x e/f, entre seis elementos (lados o ángulos) de dos triángulos esféricos.

En cambio, a fines del siglo X y principios del XI se produjo en territorio islámico una auténtica "revolución trigonométrica" que desarrolló toda una batería de teoremas (del seno, del coseno, de las tangentes, de Geber, etc.), que son los mismos que utilizamos hoy y que permiten resolver cualquier triángulo esférico mediante relaciones (del tipo a/b =c/d) entre solo cuatro elementos de un único triángulo esférico. Esta es la única trigonometría que conocieron tanto Copérnico como Kepler. Este esplendor científico alcanzó a la parte de la península Ibérica sometida al dominio musulmán (al-Andalús) a partir del siglo X. Se desarrollaron los astrolabios universales validos para cualquier latitud, que permitían superar un inconveniente de los astrolabios convencionales, que requerían una lámina específica para cada latitud. En el Toledo del siglo XI se presentaron alternativas al modelo solar ptolemaico, se modificó el modelo lunar y se introdujeron novedades importantes en la teoría de la precesión de los equinoccios. Así mismo se desarrolló un instrumento nuevo, el ecuatorio, constituido por una serie de modelos planetarios ptolemaicos a escala, que permitía resolver gráficamente el problema engorroso de calcular la longitud de un planeta. Cuando, mucho más tarde, Galileo diseñó el llamado jovilabio (instrumento que permitía predecir sin apenas cálculos, eclipses de los satélites de Júpiter), no hizo más que aplicar las mismas técnicas de los ecuatorios andalusíes. Así mismo, en la Córdoba del siglo X, se llevó a cabo la reducción del Mediterráneo a su tamaño real. La diferencia de longitudes, calculada con coordenadas modernas, entre Damasco y Córdoba es de 41° 5', mientras que, si utilizamos las coordenadas de Ptolomeo esta diferencia llega a 59° 40' con que, considerando a Damasco fijo, la posición de Córdoba se nos desplazará, sobre el Atlántico, casi a la altura de las islas del Cabo Verde. Parece claro que los astrónomos del califa al-Ma'mun eran consientes de este error ya que uno de ellos, al-Juarismi, redujo la diferencia de longitudes a 50° 40', con lo que se mantenía aun un error de más de nueve grados. Este valor fue corregido

en fuentes andalusíes de mediados del siglo X en las que encontramos diferencias del orden de 43°, con menos de 2° de error con respecto a los valores actuales. Los datos son incontestables aunque no sabemos que procedimiento se utilizó para llevar a cabo esta corrección: el problema de la estimación de la longitud geográfica no se resolvió hasta que, en el siglo XVIII, se inventó el cronómetro.

Ciencia árabe y revolución científica:

Establecido lo anterior, cabe preguntarse cuál es la relación entre la ciencia árabe, que he presentado como continuación activa y crítica de la ciencia griega, y la revolución científica. La explicación más coherente, desde mi punto de vista, es considerar que la ciencia árabe desarrolló los postulados de la ciencia griega hasta demostrar los errores en los que se fundamentaba. Consideremos el ejemplo de la astronomía ptolemaica. El sistema de Ptolomeo se justificaba por su capacidad predictiva: su función básica era la de construir modelos geométricos que permitían calcular tablas astronómicas, gracias a las cuales se podían predecir posiciones planetarias, en longitud y en latitud, que estuvieran de acuerdo con las posiciones observadas. Aquí hay que señalar que, en la etapa pre-telescópica, un error inferior a 20' de arco no era observable, razón por la cual unas tablas astronómicas basadas en los modelos ptolemaicos eran precisas durante un cierto número de años (los astrónomos andalusíes y magrebíes de los siglos XIII y XIV estimaban de unos cuarenta años el periodo de validez de unas tablas), al cabo de las cuales las posiciones observadas divergían claramente de las calculadas. Ante esta situación, los astrónomos árabes realizaron observaciones que les permitían llevar a cabo algunas correcciones en los modelos y, sobre todo, en los parámetros numéricos. Con los nuevos datos obtenidos se elaboraban otras tablas astronómicas que, de nuevo, tenían una validez limitada. Esto fue precisamente lo que llevó a la conclusión de que había que abandonar los modelos ptolemaicos y sustituirlos por otros nuevos: en esto consistió la labor de Kepler.

De hecho, la historia de la astronomía medieval islámica y su continuación en la Baja Edad Media europea me hace siempre pensar en un viejo amigo mío que tenía un chalet en un pueblo cerca de Zaragoza, y sin tener los conocimientos técnicos adecuados, quiso construir un reloj de sol. Lo hizo de una forma totalmente empírica: tomó una plancha de mármol en la que plantó una varilla y fue observando, a lo largo de todo un día, donde caía la sombra del sol a cada hora. Marcó entonces, unas líneas horarias sobre el mármol y creyó que había resuelto el problema. Al cabo de unos días las horas de su reloj de cuarzo ya no coincidían con las del reloj de sol. Creyó entonces que el error se encontraba en la posición

de la varilla y le dio unos martillazos hasta conseguir que, de nuevo, la sombra del sol se ajustara al horario. Repitió la operación varias veces antes de reconocer su fracaso.

La historia de las tablas astronómicas medievales no es más que una serie de mazazos que se van dando a los modelos geométricos ptolemaicos hasta que se llega a la conclusión de que hay que cambiarlos. El número de tablas islámicas es importante: hoy en día conocemos más de 225 colecciones elaboradas entre los años 750 y 1900 y sabemos, por otra parte, que el observatorio, como una institución científica, es un invento islámico. He mencionado ya los primeros observatorios de vida efímera, que estuvieron activos en Bagdad y en Damasco en los años 828-829. Elaborar aquí una lista de observatorios islámicos documentados resultaría interminable, pero quisiera llamar la atención sobre dos de ellos que tuvieron una larga vida y unas instalaciones permanentes con instrumentos de gran tamaño: Maraga (1259-c. 1316) y Samarcanda (1420-c. 1500). El observatorio de Maraga constituyó un modelo utilizado en plena revolución científica, ya que sus instrumentos de observación de gran tamaño fueron los mismos que empleó Ticho Brahe en Uraniborg. Recordemos que los resultados de Ticho, basados todavía en ténicas de observación pre telescópicas, fueron los que permitieron la formación de las leyes de Kepler.

El observatorio de Maraga, por otra parte, marca un punto de inflexión importante en historia de la astronomía, ya que en él trabajó un grupo de astrónomos que se dedicaron a diseñar modelos planetarios no ptolemaicos. Esta actividad se desarrolló por razones cosmológicas. Ptolomeo asumió, en su Almagesto, unos principios que eran difíciles de cumplir: cualquier explicación del movimiento de un planeta debía basarse en una combinación de movimientos circulares y uniformes. Ahora bien, un modelo que respetara estrictamente el principio anterior corría el riesgo de no justificar adecuadamente los movimientos irregulares de los planetas. Por ello el astrónomo griego se tomó ciertas libertades en sus modelos. Una de ellas fue considerar que el centro del epiciclo planetario avanza sobre un segundo círculo (llamado deferente), pero su movimiento no es uniforme en torno al centro del deferente ni en torno al centro de la tierra, sino en torno a un tercer punto al que denomina ecuante.

Esto fue considerado incoherente por parte de los cosmólogos que pretendían llegar a conocer como está realmente constituido el cosmos, es decir aquellos que no se conformaban con una colección de modelos meramente instrumentales en dos dimensiones, cuya única función fuera predecir posiciones planetarias. El propio Ptolomeo, en sus *Hipótesis* planetarias, pretendió describir un cosmos tridimensional y esta tendencia fue seguida, a partir del siglo XI, por físicos como el gran óptico Ibn al-Haytham. Pero no se logró, hasta el siglo XIII, diseñar mode-

los que, sin incurrir en las incoherencias y contradicciones ptolemaicas, tuvieran la misma capacidad predictiva que los del astrónomo griego. El primer modelo planetario nuevo fue diseñado por Muayyad al-Din al-Urdi, uno de los astrónomos de Maraga, antes de 1259, fecha de la fundación del observatorio. Esto fue el punto de partida de una corriente que estaba todavía activa en el siglo XVII y en las que hay que recordar dos nombres fundamentales: Nasir al-Din al-Tusi, fundador del observatorio de Maraga, e Ibn al-Shatír, que floreción en Damasco en el siglo XIV. En algún caso estos modelos (el de la luna en al-Tusi e Ibn al-Shatír) llegan a ajustarse a las observaciones mejor que los de Ptolomeo. Por otra parte sabemos, desde 1957, que los modelos de Maraga y de e Ibn al-Shatír son exactamente los mismos que aparecen en el *De revolutionibus* de Copérnico. En algunos casos Copérnico llegará a utilizar los mismos parámetros numéricos y hará uso de ciertos lemas matemáticos (<par de al-Tusi>, <lema de al-Urdi>) descubiertos en Maraga.

Los astrónomos de la escuela de Maraga y sus continuadores no llegaron a concebir un sistema heliocéntrico y la originalidad de Copérnico consistió en combinar el heliocentrismo de Aristarco de Samos con los modelos ptolemaicos de Maraga. Los desarrollos prácticos (observatorios) y teóricos (modelos pre-copernicanos) a partir de Maraga ponen de relieve que la ciencia árabe no sufriò una decadencia desde el siglo XI sino que se mantenía muy viva entre los siglos XIII y XV. Un segundo ejemplo, conocido desde la década de los años 30 del siglo XX, resulta espectacular ya que afecta el terreno de la Biología, en el que son raros los avances importantes de la Edad Media. Me refiero al descubrimiento de la circulación pulmonar realizado por Ibn al-Nafís, un médico activo en Damasco y en El Cairo en el siglo XIII. Este autor estableció claramente que la arteria pulmonar traslada la sangre venosa desde el ventrículo izquierdo. Esta exposición coincide, hasta en los más mínimos detalles, con la que darán, mucho más tarde, Miguel Servet (1553), Juan Valverde de Hamusco (1554) y Realdo Colombo (1559).

Estos desarrollos plantean el problema de la transmisión. ¿Cómo llegaron estos conocimientos a la Europa del Renacimiento y de la revolución científica? Se trata de transmisiones <oscuras>, cuyo desarrollo sólo podemos intuir en muchos casos. No podemos recurrir aquí al movimiento de traducciones científicas que tuvo lugar, sobre todo, en la Península Ibérica, en los siglos XII y XIII. Estas traducciones se basaron en los textos que habían llegado previamente a Al-Andalus y parece bastante claro que las comunicaciones científicas entre Al-Andalus y el Oriente Islámico se interrumpieron con la decadencia del califato cordobés. Sólo en casos excepcionales se tradujeron al latín o al romance textos orientales posteriores a la segunda mitad del siglo X y, recientemente, se ha llamado la atención

sobre conexiones, en el siglo XII, entre Antioquía y Pisa, que pueden justificar la difusión europea de ciertas fuentes científicas que no pasaron por Al-Andalus. En otros casos la transmisión es más tardía: la circulación pulmonar de Ibn al-Nafís puede haberse difundido gracias a un médico veneciano, Andrea Alpago (m. 1552), quien tradujo textos del médico sirio, aunque no nos consta que tradujera el pasaje que nos interesa. En lo que respecta a los ecos de la escuela de Maraga, se ha formulado una hipotética comunicación con los astrónomos de Alfonso X (J. Vernet) o se ha pensado en traducciones al griego realizadas por astrónomos bizantinos (O. Neugebauer): la Biblioteca Vaticana conserva un manuscrito bizantino en el que aparece el <par de al-Tusi> con un dibujo geométrico idéntico al del autógrafo del *De revolutionibus*. Copérnico no sabía árabe, pero, sin duda, conocía el griego.

Ciencia árabe e Islam:

Me queda ahora plantear el tema de la relación entre Islam y Ciencia. Resulta fácil buscar en el Corán y en colecciones de dichos del Profeta (*hadices*) referencias a la ciencia (<Buscad la ciencia, aunque sea en la China>, dice un *hadiz*) pero esto resulta poco significativo porque la palabra *ilm* (ciencia) es, como mínimo, bisémica y, en el aspecto que nos interesa aquí, designa dos realidades distintas: por una parte las ciencias antiguas o ciencias de los antiguos (conjunto de conocimientos heredados de la tradición helenística e indo-irania y que abarca las ciencias físico-naturales y la filosofía) y las ciencias arabo-islámicas, centradas en una temática religiosa. Entre estas últimas sobresale el Derecho, una disciplina eminentemente religiosa en el marco de una sociedad que, con excepciones (Imperio Otomano, por ejemplo) no conoció la legislación civil hasta el siglo XIX. La interpretación y aplicación de la ley religiosa recayó en las manos de los juristas (alfaquíes), lo que motivó un interés muy especial del poder político por estos profesionales para cuya formación se crearon, desde la segunda mitad del siglo X, las famosas madrasas que, frecuentemente confundidas con las escuelas coránicas, tanto han llamado la atención de la prensa y la televisión con motivo de la guerra de Afganistán. Es obvio que las ciencias religiosas eran el objeto básico de la enseñanza en las madrasas y que las restantes disciplinas tenían un carácter meramente auxiliar. A pesar de ello, conocemos casos en los que las ciencias propiamente dichas fueron enseñadas en instituciones de esta índole. Esto sucedió en la madrasa de Granada (siglo XIV), en la que se enseñó Medicina, así como en numerosas madrasas otomanas. Un caso absolutamente excepcional es el de la madrasa, especializada en la enseñanza de la astronomía, que fundó Ulug Beg (m.

1449) en Samarcanda en 1420. Este príncipe mogol, gran científico y mecenas, tiene un interés muy especial ya que es el único caso conocido de un gobernante que constituyó una fundación piadosa (*waqf*) con cuyas rentas no se subvencionaba, como es habitual, una mezquita, biblioteca, hospital, o madrasa dedicada a la enseñanza de las ciencias religiosas, sino una madrasa científica, así como también el famoso observatorio al que antes he aludido.

Es cierto que la clase social formada por los alfaquíes, educada en Oriente en las madrasas, se mostró con frecuencia opuesta al cultivo de las ciencias de los antiguos, aunque las excepciones suficientemente numerosas dan como para no considerar esta oposición como una regla general. De hecho, lo que sucede es que a lo largo de la historia del Islam como, en general, la historia de la humanidad, además de la existencia de opciones de grupos individuales, hay etapas liberales y otras, en cambio, caracterizadas por un conservadurismo a ultranza. No es casualidad que la revolución islámica de Jomeini en Irán coincidiera, cronológicamente, con el Papa Juan Pablo II, la primera ministra británica Margaret Thatcher y el presidente Ronald Reagan.

No puede hablarse, en mi opinión, de un rechazo de la ciencia por parte de las gentes de religión, aunque haya etapas en las que tal rechazo se produce (y no sólo en el islam) afectando, entonces, no al conjunto de las ciencias, sino sobre todo, a la filosofía y la astronomía. La primera porque tiende a realizar análisis racionales de cuestiones dogmáticas. La segunda por sus estrechas conexiones con la astrología. Esta última no es más que astronomía aplicada y constituyó un medio de vida habitual para los astrónomos. Si fue rechazada por el Islam, también lo fue por el judaísmo y el cristianismo, ya que creer en la influencia astral en la vida humana implica limitar la libertad humana y la omnipresencia divina.

Otra cuestión distinta es la de la tendencia de los científicos a justificar sus intereses con razones de índole religiosa: musulmanes, judíos y cristianos han tendido con frecuencia a explicar que, si se dedican a las ciencias exactas o naturales, no dejan, por ello, de ser conscientes de que están abandonando algo que es mucho más importante: el estudio de las ciencias religiosas, de una trascendencia mucho mayor que la de las ciencias de los antiguos. Por ello, los científicos propiamente dichos fomentan el desarrollo de ciertos aspectos de su actividad que tienen una incidencia directa en la práctica religiosa. La aplicación del álgebra a la partición de herencias o el desarrollo de una geometría práctica encaminada al cálculo de superficies son los caminos que enlazan la matemática con el derecho islámico. Más interesante aún es el desarrollo de una nueva disciplina astronómica: el *miqat*, astronomía aplicada al culto, que se ocupa de problemas que, muchas veces, tienen una auténtica envergadura y que han dado lugar a una importante colección de estudios publicados por David A. Kingn bajo el título

de *Astronomía al servicio del Islam*. Un *muwaqqit* (astrónomo al servicio de una mezquita) se ocupa de todas aquellas cuestiones relacionadas con la medición del tiempo como la determinación de las horas de la oración o el establecimiento de la visibilidad de la luna nueva, que marca el principio del mes lunar y determina cuestiones socialmente tan importantes como el principio y el fin del ayuno del mes de ramadán. Un tercer problema estudiado por el *miqat* es del cálculo de la dirección hacia la Meca (alquibla), a la que deben orientarse los musulmanes al hacer la oración y que, por consiguiente, determina la orientación de las mezquitas, así como una multitud de aspectos diversos de la vida diaria. Calcular el acimut de la alquibla depende de tres variables (latitudes de la Meca y de la localidad desde la que se pretende realizar el cálculo y diferencia de longitudes entre ambos lugares) y requiere el conocimiento de una expresión trigonométrica. Los astrónomos musulmanes conocieron soluciones exactas al problema ya en el siglo IX. Si los resultados logrados no fueron siempre precisos, ello se debe a la dificultad, irresoluble hasta el siglo XVIII salvo en los casos excepcionales, de la determinación exacta de la diferencia de longitudes.

Otro problema distinto es el de saber hasta qué punto el *miqat* fue efectivamente aplicado en la vida diaria: no existían astrónomos preparados en todos los lugares y hay que contar con una cierta resistencia a las novedades por parte del personal de las mezquitas. A principios del siglo XI, al-Biruni, probablemente el científico más importante y completo de toda la Edad Media islámica, refiere cómo un almuédano le pidió que calculara las horas de la oración para todo un año y para la latitud del lugar en el que se encontraba. Al-Biruni hizo el cálculo sin dificultad alguna, pero el almuédano se negó a aceptar el método porque, evidentemente, se basaba en el calendario solar y no, como él pretendía, en el calendario litúrgico lunar musulmán.

En último término, la aplicación de métodos astronómicos a los problemas del culto religioso ha dependido siempre del nivel cultural y de la amplitud de miras del usuario. Un estudio reciente, realizado por Mónica Rius, sobre la orientación de las mezquitas medievales en Al-Andalus y en Marruecos, ha puesto de relieve la frecuente orientación errónea de las mezquitas andalucíes. Cuatro, no obstante, son esencialmente correctas y revelan la participación de un astrónomo en la orientación del edificio. La primera de ellas es la mezquita del Palacio de Medina Azahara (Córdoba, siglo X) y las otras tres son del siglo XIV y se encuentran dentro del recinto de la Alhambra, en Granada. Los cuatro casos corresponden a mezquitas regias construidas para monarcas ilustrados. Los casos granadinos coinciden con la etapa en que, a fines del siglo XIII y a principios del XIV, se documentan, tanto en Egipto como en el Al-Andalus, los primeros *muwaqqits*, que pronto se extenderán por todo el mundo islámico y durarán hasta la actualidad.

Hace pocos años, durante una visita a Xauen (norte de Marruecos), me dijeron que todavía vivía un viejo *muwaqqit* de la mezquita y que seguía aplicando métodos medievales para resolver los problemas de su oficio. Desgraciadamente estaba, en aquel momento, ausente de la localidad y no pude verle. Del mismo modo hace pocos meses tuve ocasión de ver, en la Biblioteca General de Rabat, un manuscrito de fines del siglo XIX en el que se aplicaban los logaritmos a los problemas del *miqat*.

El fenómeno de la profesionalización del astrónomo al servicio de la mezquita tiene dos consecuencias que inciden directamente en el tema del que me ocupo: por una parte libera a algunos astrónomos de la práctica de la astrología que, durante siglos, constituyó su medio de vida; por otra implica una plena aceptación, por parte de los profesionales de la religión, de la ciencia y de su aplicación a la vida religiosa.

5

MUDÉJARES Y MORISCOS

Minorías en el espejo: mozárabes y mudéjares en la Península Ibérica medieval*



Jean-Pierre Molénat
C.N.R.S. - I.R.H.T., París
Francia

No puede dejar de llamar la atención cierta similitud entre la situación de los cristianos, tradicionalmente llamados «mozárabes», en la parte islámica de la península, que llamaremos al-Andalus, y la de los musulmanes, dichos «mudéjares» en los territorios supuestamente reconquistados de la misma.

Esta similitud se sitúa ya, nivel muy general, en la idea de un estatuto otorgado por el poder, islámico en el caso de los mozárabes, cristiano en el de los mudéjares, a la minoría sometida, de religión distinta a la de los dominantes. Se sabe que el estatuto de la *dhimma*, que conlleva a la vez las ideas de protección y de humillación, tiene su fundamento en versículos del Corán, desarrollado por la práctica de los califas, en el llamado «pacto de Omar»,[1] y llegó a constituir un elemento inseparable del islam, a tal punto que ninguna de la ramas, o sectas, del mismo, por tan persecutora que se mostrase en la práctica, no se atrevió a su abolición formal y teórica, como se verá en el caso de los almohades.

* "Minorités en miroir: mozarabes et mudéjars dans la péninsule Ibérique médiévale", en: *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica (Período Medieval e moderno)*, Maria Filomena Lopes de Barros - José Hinojosa Montalvo (Ed.), Lisboa-Alicante, 2008, p. 279-290. El trabajo ha sido traducido por su autor, especialmente para éste volumen.

1. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, atribuye al califa omeya de Damasco ʻUmar b. ʻAbd al-ʻAzīz (717-720) las restricciones a los derechos de los dhimmíes contenidos en lo que llama «la convención de ʻUmar».
Cf. También M. R. Cohen, «What was the Pact of ʻUmar? A Litterary-Historical Study», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), p. 100-157.

Fue Alfonso VI de León y Castilla, quien, después de la conquista de Toledo, otorgó a los musulmanes que eligieran la permanencia en la ciudad, un estatuto similar al de la *dhimma* concedida a los cristianos y judíos en la tierra del islam. Por cierto no llegó hasta nosotros el texto de la «capitulación» de Toledo, pero su contenido está resumido por Rodrigo Jiménez de Rada en su *Historia gótica*, diciendo que los sarracenos vendrían a tener plenamente sus casas y posesiones y pagarían al rey cristiano lo que pagaban antes a los reyes agarenos, y que la mezquita mayor les quedaría para siempre.[2] La garantía de la mezquita mayor, que, como sabemos, no fue respetada, suponía la libertad de practicar el culto islámico.

Después de Alfonso VI, sus homónimos, Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Navarra,[3] y Afonso Henriques, primer rey de Portugal,[4] dieron a sus musulmanes cartas de contenido idéntico, en que lo parecido a la *dhimma* está evidente, aunque los textos cristianos nunca contengan alusión a ella. Para negar que la condición de los mudéjares sea una imitación o un reflejo de la *dhimma,* sería necesario disponer de un precedente en la práctica cristiana con una minoría religiosa. Tal precedente no se encuentra, evidentemente, en la práctica de los cristianos con los paganos, muy rápidamente perseguidos por el cristianismo triunfante del Bajo Imperio romano, y que además corresponde a problématica distinta, pues la *dhimma* como su imitación supuesta, se aplica sólo a los creyentes de una religión revelada, los *ahl al-Kitāb* del islam. El precedente no se encontrará tampoco en la práctica cristiana de la alta Edad Media: se conoce bastante la persecución de los judíos en el reino visigodo de Toledo.

Así queda verosimil que se encuentre en el estatuto de los mudéjares, como de los judíos, en los territorios cristianos de la península, una copia, o por lo menos una influencia de la *dhimma*, constituyendo un ejemplo de aculturación particu-

2. *Roderici Ximenii de Rada, Historia de rebvs Hispanie sive Historia Gothica*, éd. J. Fernández Valverde, Turnhout, Brepols, 1987, livre 6, chap. 22, p. 204-205; trad. J. Fernández Valverde, *Historia de los hechos de España*, Madrid, 1989, p. 248). Cf. R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 7ª ed., Madrid, 1969, t. 1, p. 306.
3. Pacto establecido entre Alfonso el Batallador y los musulmanes de Tudela, cuando la conquista de la ciudad, en marzo del 115 (T. Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los Reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid, 1847, reimp. Madrid, Atlas, 1970, p. 415-416; J. Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiania*, Teruel, 2002, t. 2, Documentos, n° 1, p. 13-14).
4. El *foral* de los *mouros forros* de Lisboa, Alcácer do Sal, Almada y Palmela (F. Barros, «Génese de uma minoria. O período formativo das comunas muçulmanas em Portugal», en A. Sidarus (ed.), *Islão minoritário na Península Ibérica. Recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiada, sécs. XII-XVII* (Mesa Redonda Internacional–Évora, Junho de 1999), Lisboa, 2001, p. 29-43.)

larmente llamativo. Se puede igualmente suponer que tal aplicación de una *dhimma* invertida haya podido ser sugerida por cristianos andalusíes (mozárabes) que apenas salieron del dominio islámico para ingresar al servicio de los soberanos cristianos, tal el famoso Sisnando Davídiz. Ese hombre era consejero de Alfonso VI cuando el rey «de las dos religiones», conquistando Toledo y permitiendo que permaneciesen en la ciudad imperial los musulmanes que no huían de ella, da el primer ejemplo de una voluntad de someter los creyentes del islam a condición análoga a la de los mozárabes en territorio isĺamico, la llamada *dār al-islām*. Por cierto, Sisnando Davídiz era un «neomozárabe» más bien que un auténtico cristiano andalusí,[5] pues nació en territorio cristiano, en el norte de lo que es hoy día Portugal, y fue llevado durante su juventud como cautivo a Sevilla, donde pudo arabizarse, o «mozarabizarse», en el servicio del rey musulmán de aquella taifa. Pero eso no cambia nada el hecho que el estatuto concedido a los mudéjares fuese, para los mozárabes, como una venganza de la situación de tolerancia en la inferioridad que habían conocido antes. Aunque el proyecto de mantener a los musulmanes en los territorios supuestamente reconquistados, en una situación de inferioridad, pudo ser concebido en la época de Alfonso VI y Sisnando Davídiz, y luego en las de Alfonso el Batallador para Aragón y Navarra, y de Afonso Henriques en Portugal, no se concretizó realmente sino a partir del primer tercio del siglo XIII, cuando el gran avance de la llamada Reconquista colocó bajo el dominio de los soberanos cristianos masas apreciables de musulmanes andalusíes quienes no quisieron o no pudieron escapar, a diferencia de sus élites, políticas, intelectuales y religiosas, quienes emigraron en su mayoría, las más de las veces, antes que se haya realizada la conquista cristiana.[6]

Pero el paralelismo entre mozárabes y mudéjares va mas allá de los principios generales de su estatuto, como el derecho a la práctica de su culto, el respeto de los lugares de culto ya existentes, y el de las propiedades, el pago de una contribución especial, principios que fueron, en los dos casos, mal o bien observados, pero no es todavía el momento de examinar la cuestión.

Las minorías aquí consideradas, la de los cristianos de al-Andalus, como la de los musulmanes de los reinos cristianos, tuvieron sus élites, quienes, en contrapartida de la protección concedida por el poder, sirvieron a los gobernantes de la otra

5. Ver, para la distincción entre mozárabes, neomozárabes y nuevos mośarabes, el llorado M. de Epalza, «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Isĺamicos en Madrid*, 23 (1985-1986), p. 171-179.
6. Ver, por ejemplo, el caso de Sevilla: R. Valencia Rodríguez, «La emigración sevillana hacia el Magreb alrededor de 1248», *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas "Historia, ciencia y sociedad", (Granada, 6-10 noviembre de 1989)*, Madrid, 1992, p. 323-327.

confesión. Las comunidades musulmanas de la Hispania cristiana, denominadas *aljamas* en la Corona de Aragón y en los reinos de Castilla, y *comunas* en Portugal, gozaron de una autonomía comparable a la que tuvieron, unos siglos antes, las comunidades cristianas de al-Andalus. Estas, dirigidas por un «conde» (*comes* en latín, *qūmis* en árabe), y un juez (*iudex*, o *qāḍī al-naṣarā*, o sea «el juez de los cristianos»), juzgando según el *Fuero Juzgo* en lo que respecta a los casos civiles, un recaudador de los impuestos pagados al Estado islámico (*exceptor, mustajriŷ al-jarāŷ*), aparte de los obispos[7] y clérigos. En las comunidades musulmanas de los estados cristianos de la baja Edad Media, la distinción entre funciones civiles y religiosas queda menos clara, pero los cargos son fundamentalmente iguales, el más importante siendo el de *qāḍī,* denominado según los reinos *alcadi* (Valencia, Aragón y Navarra), *alcalde* (Castilla), *alcaide* (Portugal).

La institución del alcalde mayor de moros, que existió solamente en la Corona de Aragón y en los reinos de Castilla, constituye evidentemente una copia del *qāḍī al-qūḍā* («juez de los jueces»), o *qāḍī al-ğamāʻa* («juez de la comunidad»), de los estados isĺamicos, aunque por cierto no completamente conforme, por el hecho de la sumisión a un poder cristiano. Pero recuerda igualmente que al-Andalus, a lo menos en sus primeros tiempos, tuvo un jefe de los cristianos protegidos, un tal Artobas, consejero del emir Abū -l-Ḫaṭṭār (743-745), y después del emir ʻAbd al-Raḥmān I, con el título de «conde de al-Andalus»,[8] con sucesores en el cargo hasta el tiempo del califato de Córdoba, como Rabīʻ b. Teodulf en época de al-Ḥakam I,[9] Abū Saʻīd *al-qūmis*, descendiente de Artobas,[10] y Muʻāwiya b. Lubb en el siglo X.[11]

7. Sin obispos, no pueden existir cristianos, pues son indispensables para los sacramentos (M. de Epalza, art. cit., p. 175)
8. F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903, réimp. Madrid, Turner, 4 vol., 1983, t. 1 p. 197, t. 2 p. 247. Ibn al-Ḫaṭīb, citant Ibn Ḥayyān, al-Iḥāta, Introduction, en R. DOZY, Recherches, 3e éd., appendice 7; éd. M. ʻA. ʻInān, Le Caire, 1993, t. 1, p. 103: Artobas, comte d'al-Andalus, chef des indigènes protégés (*zaʻīm ʻaŷam al-ḏimma*) et percepteur de leur *jarāŷ* pour les émirs des musulmans.
9. J. VALLVÉ, «El zalmedina de Córdoba», *Al-Qanṭara* 2 (Madrid, 1981), p. 277-318, en especial p. 281-294. A. C. López López, «El conde de los cristiano Rabīʻ ben Teodulfo, exactor y jefe de la Guardia Palatina del emir al-Ḥakam I», *Al-Andalus-Magreb* 7 (1999), p. 169-184.
10. IBN AL-Qūṭiyya, *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus*, éd. J. RIBERA, Madrid, 1926, texto p. 5, trad. p. 3; éd. I. al-Abyārī, Beyrouth-Le Caire, 1982, p. 31.
11. Le recibe el califa al-Ḥakam II, en el año 161 H/971, con ocasión de una embajada de cristianos del Norte, en compañía de notables de los cristianos de Córdoba, su qāḍī, Asbag b. Nabīl, su obispo, ʻĪsā b. Manṣūr, y del arzobispo de Sevilla, ʻUbayd Allāh b. Qāsim, todos haciendo de intérpretes (Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis*, éd. ʻAbd al-Raḥmān ʻAlī al-Haŷŷī, *Al-Muqtabis fī ajbār balad al-Andalus*, Beyrouth, Dār al-Ṭaqāfa, 1983, p. 64; trad. E. GARCÍA GÓMEZ,

Los hombres que encabezan esas comunidades, sus élites, si se quiere emplear tal término, sin duda demasiado ambiguo, a la vez que representan a sus correligionarios, son agentes y colaboradores del poder, islámico en el caso de los mozárabes, cristiano en él de los mudéjares.

Conocemos las acusaciones de los celotas mozárabes, los turiferarios de los mártires de Córdoba, contra sus élites, que juzgaban corruptas y colaboradoras, tal como el obispo de Málaga (Rayya), quien efectuaba el censo de los cristianos de su diócesis, en tiempo de Muḥammad I, y lo llevaba a Córdoba, para que se pudiese cobrar el impuesto especial de los ḏimmíes, y cuya avidéz y complicidad con las autoridades islámicas subraya el abad Sansón.[12] A esas acusaciones se ha contestado, en nuestros días solamente, que era tal colaboración que posibilitaba que los moźarabes permaneciesen existiendo como cristianos, siendo reconocidos como tales por las autoridades islámicas.[13] Se podría expresar las mismas observaciones para los repartidores de los impuestos específicos de los mudéjares a favor de los reyes cristianos de la baja Edad Media, como en Castilla, los cuatro «*que suelen e acostunbran faser e repartyr los maravedis que he han a dar e pagar en cada un anno de seruiçio e medio seruiçio de las aljamas*»,[14] cargo que se acumulaba a veces con el *de alcalde mayor de los moros*.[15] No tenemos a su respeto texto similar al del Abad Sansón, pero sabemos que la repartición

Anales palatinos del Califa de Córdoba al-Ḥakam II por ʿĪsā Ibn Aḥmad al-Rāzī, Madrid, 1967, n° 32, p. 80. É. LÉVI-PROVENÇAL, Histoire de l'Espagne Musulmane, Paris, 1950-1967, t. 2, p. 177, et t. 3, p. 219).

12. *Apologético*, en Juan Gil (éd.), *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, t. …, p. …; trad. J. Palacios Royán, Madrid, Akal, 1998, p. 70 y sig.

13. M. de Epalza, «Mozarabs: an emblematic christian minority in islamic al-Andalus», en S. Kh. JAYYUSI (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde, Brill, 1992, p. 149-170, en especial p. 155.

14. Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Mercedes y Privilegios (en adelante AGS-MP), leg. 10, f° 154: nombramiento como uno de los cuatro repartidores, de Mahomad, hijo de don Çulema, vecino de Valladolid (23 de noviembre de 1467).

15. A 26 de agosto de 1482, la reina Isabel nombra Maestre Farax como «*alcalde mayor e repartidor de las aljamas de los moros de los dichos nuestros reynos e sennorios en uno con los otros moros alcaldes mayores e repartidores de las aljamas de los moros de los dichos nuestros reynos e sennorios, non faziendo mayor ni menor la condiçion*» (R. DOMÍNGUEZ CASAS, *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos*, Madrid, 1993, p. 65 y notas 211 y 212, p. 177, con referencia à AGS-MP, leg. 58/20 y leg. 98/66). Sobre el a*lcalde mayor de los moros* de Castilla, ver J.-P. Molénat, «*Alcaldes et alcaldes mayores de moros* de Castille au XV[e] siècle», en François Géal (dir.), *Regards sur al-Andalus (VIII[e]-XV[e] siècle*), Madrid-Paris, 2006, p. 147-168; y A. Echevarría, «De cadí a alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV», *Al-Qanṭara* 24 (2003), p. 139-168 et 273-290.

de los impuestos de los mudéjares dentro de las aljamas planteaba problemas, porque los más ricos hacían pesar su carga sobre los más desprovistos.[16]

El doble aspecto de las élites minoritarias fue visto, a lo menos en lo que toca a los mudéjares, por los jurisconsultos musulmanes del Magrib. Así el fasí al-ʻAbdūsī, a mediados del siglo XV, da por válidas las sentencias del *qāḍī* mudéjar nombrado por el soberano cristiano, considerando sólo el consentimiento libremente dado por la comunidad musulmana del lugar a tal nombramiento.[17]

De manera curiosa, aunque dispongamos de fuentes mucho más ricas para los mudéjares que para los mozárabes, se conoce mejor la colaboración de los cristianos de al-Andalus con las autoridades musulmanas que la de los mudéjares con los reyes cristianos. Habrá que preguntarse luego sobre la razón de tal diferencia.

A lo menos, en el dominio militar, tenemos la guardia palatina de al-Ḥakam I, con su jefe, el conde de los cristianos Rabīʻ Ibn Teodulfo,[18] y la utilización por los almorávides en el Magrib de soldados cristianos, cuya parte podía ser constituída por mozárabes transportados de la península, y no sólo mercenarios venidos por voluntad propia. A eso responde la guardia morisca de Juan II y Enrique IV de Castilla, formada tanto por mudéjares a punto de convertirse al cristianismo, o ya convertidos, como por exiliados del reino de Granada.[19] Se sabe también que los mudéjares valencianos combatieron en defensa de la Corona de Aragón,[20] y que

16. En el caso de la *aljama* de Plasencia, en Extremadura castellana, se ordena, el 26 de junio de 1495, al corregidor de la ciudad de investigar sobre la queja de los «*pecheros medianos e pobres e biuda*s» diciendo que los «*moros ricos de la dicha aljama*» hacen pesar sobre ellos los «*repartimientos e pecherias e serviçios e derramas*», repartiéndolos «*por cabeças e no por la fasienda que cada uno tiene*», el pobre pagando así lo mismo que el rico (AGS, Registro General del Sello –dorénavant AGS-RGS-, VI-1495, f° 103)
17. L. MERCIER, «Introduction sur l'évolution de la doctrine de Guerre Sainte en Islām», añadido a la traducción de *L'ornement des âmes d'Ibn Hudhayl*, Paris, 1939, p. 59-65. G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado.Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Succerssors*, Leyde, Brill, 1994, p. 86-87.
18. A. LÓPEZ LÓPEZ, «El conde de los cristianos Rabīʻ ben Teodulfo, exactor y jefe de la Guardia Palatina del emir al-Ḥakam I», *Al-Andalus-Magreb* (Cádiz, 1999), p. 169-184.
19. A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «La conversion des chevaliers musulmans dans la Castille du XVe siècle», dans M. GARCÍA-ARENAL (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, 2001, p. 119-138; *Caballeros en la Frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid, 2006, con traducción al inglés: *Knights on the Frontier. The Moorish Guard of the Kings of Castile (1410-1467)*, Leiden, 2009.
20. R. I. BURNS, *Islam under the Crusaders. Colonial Survivals in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton University Press, 1973, cap. 12, «The Muslim in the Feudal Order, p. 288-299: «Muslims in the Christian Armies». J. BOSWELL, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven-Londres,

los *mouros* de Portugal tomaron parte en las guerras de su soberano, tanto en el interior como fuera del reino lusitano.[21]

De manera menos placentera para nosotros, cuando cambiaron las circunstancias, la persecución y el exilio forzado sucedieron a la coexistencia y la colaboración desigual. En lo que toca a los mozárabes, se considerará como exilio voluntario, no forzado por una persecución anterior, la migración hacia el Norte peninsular, notablemente el reino de León, durante los siglos IX y X,[22] y posiblemente también la de los mozárabes de Guadix, que Alfonso VI estableció en Toledo a últimos años del siglo XI.[23]

La persecución y el exilio forzado empiezan sólo verdaderamente con la aplicación restrictiva por los almorávides del estatuto de la *dhimma*, en particular en lo que atañe al mantenimiento o reconstrucción de las iglesias.[24] Las restricciones que ponen los almorávides al mantenimiento de los templos cristianos llevan a los mozárabes de la región granadina a llamar en su ayuda a Alfonso I, que se conoce por el Batallador. El rey de Aragón devasta la zona durante meses, sin poder tomar las ciudades, y en su retirada lleva una parte de los mozárabes hacia sus dominios del valle del Ebro. Los demás, que pensaban seguir en su patria bajo el poder del islam, a pesar de su colaboración con el «Enemigo»,[25] son, después de una consulta de los juristas andalusíes, transportados hasta el Magreb. Pero

Yale University Press, 1977, cap. 4, p. 165-193: «Feudal and Military Duties of the Mudéjares».

21. M. F. Lopes de BARROS, *A Comuna muçulmana de Lisboa, sécs. XIV e XV*, Lisbonne, 1998, p. 71-72.
22. J.-P. MOLÉNAT, «Los mozárabes, entre al-Andalus y el norte peninsular», en A. VACA LORENZO (ed.), *Minorías y migraciones en la Historia. XV Jornadas de Estudios Históricos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, p. 11-24.
23. Ibn ʿIḏārī es el único autor que menciona una expedición de Alfonso VI en la comarca de Guadix, de donde trajo mozárabes, para establecerlos en Toledo (éd. Iḥsan ʿABBĀS, *al-Bayān al-Muġrib*, t. 4, Beirut, 1980, p. 36; trad. Ambrosio HUICI MIRANDA, *Nuevos fragmentos almorávides y almohades*, Valencia, 1963, p. 84-85). La noticia esclarece la frase del fuero de los mozárabes de Toledo, donde Alfonso VI, en 1104, habla de los que ha traído de tierras extranjeras: «ad totos Muztarabes de Toleto… quos in hac urbe semper amavi et dilexi, seu de alienis terris ad populandum adduxi» (éd. T. MUÑOZ Y ROMERO, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas*…, Madrid, 1847, réimp. 1979, p. 360-361. Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-30, vol. prel., p. 118-119. Antonio GARCÍA GALLO, «Los Fueros de Toledo», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 45 (1975), p. 341-488, en especial p. 421et 460.)
24. Sobre esa cuestión, y la manera en que se solucionó en la Córdoba de los Omeyas, ver: J.-P. Molénat, «La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)», por aparecer en *Al-Qanṭara* (Madrid, 2012).
25. *Al-ʿadūw*, palabra utilizada en árabe para designar el adversario cristiano del Norte.

eso no constituye aún la negación, o la supresión, de la *dhimma*, pues la respuesta de los alfaquíes malikistas a la pregunta del emir almorávide, tocante a lo que se debía hacer con esa gente, era que podía hacer con ellos lo que le convenga, pues habían roto el pacto que tenían con los musulmanes.[26]

Pero fueron sobre todo los almohades quienes pusieron fin a la presencia cristiana autóctona en al-Andalus como en el Magreb.[27] Durante el año 1147, la toma de Sevilla y la de Marrakech por los Unitarios (*al-muwaḥḥidūn*), sectadores de ʻAbd al-Mu'min, provocan un doble movimiento de retirada de los cristianos que permanecían en el dominio islámico, tanto en al-Andalus como en el Norte de África. Por un lado, la violencia que acompañó la entrada de los almohades en la metrópolí del Guadalquivir, dirigida tanto contra los notables musulmanes no-almohades como contra los cristianos y los judíos, explican la huída hacia Toledo y el valle del Tajo, bajo dominio cristiano, de los israelitas y los mozárabes, estos acompañados de sus obispos. Por otra parte, se sabe que después de la toma de Marrakech, los vencedores expulsaron por lo menos a una parte de la guardia cristiana de los almorávides, dentro de la cual se puede suponer que se encontraban algunos de los mozárabes de Andalucía oriental, transportados hacia el actual Marruecos, unos veinte años antes. Ellos también se fueron hacia Toledo, y la importancia de los efectivos mozárabes emigrados hacia la ciudad del Tajo explica lo duradero de su impronta, a diferencia de lo que pasó en Portugal, concretamente en Coimbra. Se sabe que el primer soberano portugués trajo hasta esa ciudad mozárabes de sus expediciones en el Garb al-Andalus, sin que sea posible fecharlas de manera precisa. Lo más probable es que sean anteriores a la llegada de los almohades a la península, pues el año 1147 es igualmente la fecha de la toma de Lisboa por Afonso Henriques y los cruzados anglo-flamencos-alemanes, y no fue allí sino más al norte, en la zona de Coimbra, que el rey lusitano estableció a los mozárabes cautivos.

26. R. Dozy, «Sur l'expédition d'Alphonse le Batailleur contre l'Andalousie», dans *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne pendant le Moyen Âge*, 3. ed., Leiden, 1881, t. 1, p. 348-363. D. SERRANO, «Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126», *Anaquel de Estudios Árabes* 2 (1991), p. 163-182. V. LAGARDÈRE, «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus», *Studia Islamica* 57 (1988), p. 99-119.

27. Decimos «autóctona» para reservar la presencia de «neomozárabes» (según la expresión acuñada por M. de Epalza), venidos del Norte a la tierra del Islam, como soldados mercenarios o mercaderes.

Después de mediados del siglo XII, resulta casi imposible encontrar huellas de cristianos andalusíes en lo que subsiste de al-Andalus. Por cierto, no los hay en Granada, donde se los ha creído ver, en base a un texto árabe truncado.[28] Tal vez los haya en Sevilla, al final del siglo XII, según un texto hagiográfico que merece examen más atento: se podría tratar de soldados o comerciantes emigrados. También la investigación arqueológica ha señalado en Mértola, al sur de Portugal, inscripciones en forma de cruces de «época almohade» en sótanos de un arrabal de la población: ¿se tratará de una manifestación de «cristianos ocultos», convertidos por fuerza al islam de los almohades?

El tema de los «cristianos ocultos» no puede sino hacer pensar en los moriscos, musulmanes convertidos por fuerza al cristianismo en el siglo XVI. De hecho, la erradicación del cristianismo en al-Andalus y el Magreb por los almohades, tiene su equivalente, tres siglos y medio más tarde, en la supresión del estatuto de los mudéjares en los varios estados cristianos ibéricos, la conversión forzosa que cambia a los mudéjares en moriscos, y, por fín, la expulsión general[29] de éstos fuera de la península a principios del siglo XVII. Existe por cierto un encadenamiento lógico para explicar cómo se pasó de la conquista de Granada (1492), con extensión del estatuto de mudéjares a los musulmanes granadinos, a la rebelión de éstos y su conversión general que se puede calificar de forzosa, y que, por el peligro de contagio que comportaba la presencia de los «mudéjares viejos» de Castilla al lado de los «cristianos nuevos de moros» granadinos, el edicto de conversión/expulsión de los mudéjares de Castilla (1502)[30] y su extensión a la Navarra anexada. Pero ya es más difícil decir que tal lógica se aplicó en la Corona de Aragón, y en particular en Valencia. Pues se sabe que Carlos Quinto (Carlos I de España) aceptó dar por válidos los bautismos forzosos efectuados por los revoltosos de las Germanías,[31] cuando su predecesor, Fernando el Católico, se

28. J.-P. Molénat, *Campagnes et Monts de Tolède du XIIe au XVe siècle*, p. 51.
29. Los ejemplos de moriscos que permanecieron, o pudieron volver, en la península, fueron excepciones. El caso más destacado que se ha señalado es el del pueblo de Villarrubia de los Ajos, en la Mancha (Trevor J. Dadson, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid-Frankfurt/ Main, 2007, 1328 p.).
30. Ver J.-P. Molénat, «Des "vieux mudéjars" aux morisques de Castille (fin XV[e]-début XVI[e] siècle)», communicación al congreso internacional *Los Moriscos. Historia de una minoría* (Granada, 13-16 de mayo de 2009). Se publicará en la revista *Sharq al-Andalus* (Alicante, 2012).
31. R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, 2001.

había rehusado a extender a sus estados patrimoniales las medidas adoptadas en Castilla.[32]

Pero donde la lógica pierde toda aplicación es en Portugal. Porque Don Manuel extendió a los *mouros* de su reino la medida de conversión/expulsión que tomó, en diciembre de 1496, contra los judíos. No es admisible decir, como se suele, que lo hizo bajo presión de los Reyes Católicos. Puede ser cierto en lo que atañe a los judíos, ya expulsados de Castilla y Aragón desde 1492. Pero, para los mudéjares, Fernando e Isabel estaban dispuestos, en 1497, a aceptar que pasen por Castilla y se establezcan allí, mudéjares expulsados de Portugal, y, como ya hemos dicho, Fernando no aplicará en sus estados particulares de la Corona de Aragón las medidas contra los mudéjares. Hay pues que buscar otro motivo que el encadenamiento lógico a partir de la conquista de Granada para la supresión del estatuto mudéjar, evidentemente en Portugal, también en Aragón, y probablemente en Castilla. La explicación se encontrará en el milenarismo, en la esperanza irracional de poner fin a las divisiones religiosas, y hacer reinar la paz y la justicia, esperanza que, en ciertos momentos, se hace dueña no solamente de las masas, sino también de los gobernantes.

En tal punto se encuentra una vez más el paralelo entre el fin de los mozárabes y el fin de los mudéjares. Se ha visto que fue el triunfo de los almohades que terminó con la presencia en al-Andalus y el Magreb. No es necesario aquí insistir sobre el componente milenarista en el movimiento almohade, que fue bien puesto en relieve por trabajos recientes.[33] Habría que decir que tal componente fue fundamental, si se piensa en el nombre de *al-Mahdī* («el guiado por Dios») adoptado por el fundador del movimiento, Ibn Tūmart.

En sus exilios, hacia el Norte de la península para unos, principalmente hacia el Magreb para los otros, mozárabes y mudéjares llevan la marca de su aculturación al medio en que vivían antes. La aculturación se sitúa en primer lugar en el dominio del idioma. Los mozárabes deben el nombre con que son conocidos en la historia a su arabización lingüística, derivado del árabe *musta'rib*, palabra

32. M. D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1991; trad. al catalán: *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*, Valencia, 1994.

33. M. Fierro, «Mahdisme et eschatologie en al-Andalus», dans A. Kaddouri (coord.), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc (Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 11-14 février 1993)*, Rabat, 1994, p. 47-69. M. García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform. Mahdis of the Muslim West*, Leiden, 2006.

desconocida en este sentido en las fuentes árabe-andalusíes,[34] y que no pudo ser adoptada y reivindicada por ellos sino cuando se encontraron en el medio no-arabófono de los reinos cristianos del Norte peninsular. Durante más de dos siglos, los mozárabes toledanos siguieron utilizando el árabe en sus escritos,[35] y probablemente también, aunque en un período un poco más breve, en la comunicación oral.[36]

La hispanización lingüística de los mudéjares, y todavía más de los moriscos, es tan incontestable como la arabización de los mozárabes. Esa hispanización llega a una profundidad variable según los reinos y las regiones, según el tiempo durante el cual los musulmanes, o cripto-musulmanes, habían quedado inmersos en el medio hispanocristiano, y sobre todo, según la densidad del poblamiento mudéjar/morisco superviviente a la conquista cristiana. La hispanización fue leve en el reino de Valencia, donde la lengua árabe, evidentemente en su variante dialectal, permaneció plenamente vigente hasta la expulsión de principios del siglo XVII,[37] pero fue más antigua y profunda en Castilla y Portugal, aunque en ambos reinos se encuentran huellas de cierto conocimiento del árabe, sin duda en la élite mudéjar y en la forma escrita, durante todo el siglo XV.[38] El testimonio más llamativo del olvido del árabe y de la hispanización lingüística de los musulmanes

34. D. Urvoy, «Les aspects symboliques du vocable "Mozarabes", essai de réinterprétation», *Studia Islamica* 78 (1993), p. 117-153. Pero el autor no ve que el vocablo no fue un apodo despectivo aplicado por los vecinos de lengua romance, sino un nombre reivindicado por los interesados mismos, de idioma árabe.
35. Á. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII,* 4 vol., Madrid, 1926-1930. Ignacio Ferrando, *El dialecto andalusí de la Marca Media. Los documentos mozárabes de los siglos XII y XIII*, Zaragoza, 1995.
36. J.-P. Molénat, «L'arabe à Tolède, du XII[e] au XVI[e] siècle», *Al-Qanṭara* 15 (1994), p. 473-496; «La frontière linguistique, principalement à partir du cas de Tolède», dans C. de Ayala Martínez, P. Buresi et Ph. Josserand (eds.), *Identidad y representación de la Frontera en la España medieval (ss. XI-XIV)*, Madrid, 2001, p. 113-122. En sentido contrario, Á. Galmés de Fuente, «La lengua de los mozárabes de Toledo: un diálogo en la calle», en *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Toledo, 1986, p. 135-151.
37. M. C. BARCELÓ, *Minorías islámicas en el País valenciano. Historia y dialecto*, Valencia, 1984. E. CISCAR PALLARES, «"Algaravía" y "algemía". Precisiones sobre la lengua de los moriscos en el Reino de Valencia», *Al-Qanṭara* 15/1 (Madrid, 1994), p. 131-162.
38. El testimonio más fehaciente del uso del árabe por los mudéjares de Castilla en el siglo XV se encuentra en las actas de una cofradía islámica de Toledo, recién publicadas (A. Echevarría y R. Mayor, «Las actas de reunión de una cofradía islámica de Toledo, una fuente para el estudio de los mudéjares toledanos. Años 1402 a 1414», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 207/2 (2010), p. 257-293). En Portugal, se encuentran firmas árabes en contratos notariales de los años 1470 (F. Barros,…). En Castilla, una carta en buen árabe está dirigida a una alfaquí de la zona toledana, que sin duda podía leerla, en los mismos años (M. J. Viguera, « … »).

peninsulares al final de la etapa mudéjar, y en la morisca, reside en la adopción por ellos del aljamiado, o sea, la transcripción en letra árabe de un idioma romance, siguiendo una lógica que no es del árabe, aun dialectal, sino la del español, como lo demuestra la adopción del alif de prolongación para notar el sonido <e> del español. Habrá que recordar también el caso de moriscos quienes, después de la expulsión, en su exilio de Túnez, citan a los poetas españoles del Siglo de Oro y escriben, no ya siquiera en aljamiado, sino en un español «normal», en letra latina.[39]

Pero, hay también notables diferencias entre ambas minorías, que impiden igualarlas del todo.

La primera diferencia reside en el hecho que en la Ley musulmana (la *sharīʻa*), la *dhimma* concedida a los cristianos y judíos es algo imprescriptible: no se puede suprimir, pues resulta de la Palabra de Dios, en el Corán, a tal punto que los almorávides, ni aún los almohades, no llegaron a proclamar su anulación, y que la afirmación de la supresión de la *dhimma* por los Unitarios viene sólo en un cronista quien, a pesar de ser de origen magrebí, vivía y escribía en Oriente.[40] Al contrario, en la España cristiana, el estatuto de los mudéjares, como el de los judíos, dependía solo de la voluntad del soberano, y podía estar anulado, o por él que lo había concedido, o por su sucesor.[41]

Se puede igualmente encontrar diferencias en la doctrina de cada una de las religiones a que revindicaban su pertenencia los minoritarios, sin que haya que exagerar las consecuencias prácticas de tales discrepancias.

Así la permanencia en la «tierra de la infidelidad» planteaba, por lo menos, un problema a los musulmanes, en virtud de la obligación de «emigrar» (ḥāŷara) que formulan dos versículos coránicos.[42] Pero, entre el precepto, formulado por la palabra de Dios mismo, y consecuentemente intangible, y su aplicación concreta, había necesariamente lugar para una casuística, abriendo puerta a interpretaciones que podían discrepar. Por lo menos, hasta fines del siglo XV, y las

39. L. LÓPEZ-BARALT, *Un Kâma Sûtra espagnol*, Madrid, 1992; *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, 2009.
40. J.-P. Molénat, «Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al- Andalus», *Al-Qanṭara* 18/2 (Madrid, 1997), p. 389-413. M. Fierro, «A Muslim land without Jews or Christians. Almohad policies regarding the "protected people"», dans M. M. Tischler y A. Fidora (eds.), *Christlicher Norden-Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, Aschendorff Verlag, 2011, p. 233-247.
41. M. de Epalza, **trouver la référence**.
42. Azoras IV, 97-100, y VIII, 72-75.

dos fatwas bien conocidas del magrebí Aḥmad al-Wansharīsī, quien formuló la obligación inmediata de emigrar, los juristas musulmanes encontraron fórmulas que permitían retrasar la *hiǧra* hasta un momento no precisado.[43] Aún a principios del XVI, hay quienes justifican la permanencia, incluso para los sabios musulmanes.[44] Se puede aducir también el texto conocido como «la fatwa del muftí de Orán», verdadero manual de disimulación dirigido a los moriscos, donde no se plantea siquiera el problema de la permanencia o emigración, dando por supuesta la primera solución.[45] Así, en cada momento, los musulmanes de al-Andalus se plantearon el problema de qué actitud debían adoptar frente al avance de la conquista cristiana, en la alternativa entre marcharse o quedarse. Si duda, más que por escrúpulos religiosos, la solución adoptada fue dictada por las circunstancias y motivos personales, que daban más peso, o al temor de la violencia de una dominación nueva, o a los peligros que conllevaba intentar la huida, sin hablar del apego a la tierra natal. Sabemos que la mayoría de las élites musulmanas se marchó antes de que se hubiera concretizado la conquista cristiana de su patria.[46] Sólo para una ínfima minoría podía plantearse la perspectiva de una integración a la élite de la sociedad cristiana, a cambio de una conversión con la aparencia de la sinceridad.[47]

Al revés, quedarse en el dominio del islam nunca fue cuestión de principio entre los cristianos, sin duda porque el nacimiento y desarrollo del cristianismo tuvo lugar dentro del imperio romano, debajo de un poder pagano, a veces perseguidor,

43. J.-P. Molénat, «Le problème de la permanence des musulmans dans les territoires conquis par les chrétiens, du point de vue de la Loi islamique», *Arabica* 48/3 (julio de 2001), p. 392-400.
44. P. S. VAN KONINGSVELD y G. A. Wiegers, «Islam in Spain during the early sixteenth century. The views of the four chief judges in Cairo (Introduction, translation and arabic text)», en O. ZWARTJES et alii (eds.), *Poetry, politics and polemics. Cultural transfer between the Iberian Peninsula and North Africa*, Amsterdam, 1996, p. 133-152.
45. La edición de la versión *aljamiada* que dio Jean CANTINEAU («Lettre du moufti d'Oran aux musulmans d'Andalousie», *Journal Asiatique* 210 –1927-, p. 1-17), es mejor que la de Pedro Longás (*Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915; réimp. Grenade, 1990, p. 305-307) reproducida par Mercedes GARCÍA-ARENAL (*Los moriscos*, Madrid, Ed. Nacional, 1975, p. 43-45). Pero tenemos también el texto original árabe, publicado por Muḥammad ʻAbd Allāh ʻInān, *Nihāyat al-Andalus wa-ta'rīḫ al-ʻArab al-mutanaṣṣirīn*, Le Caire (4. ed., 1990), p. 342-344.
46. Sólo a título de ejemplo mencionaré aquí los Banū Jaldūn, antecesores del gran historiador y filósofo Ibn Jaldūn, quienes se marcharon de Sevilla antes de la conquista de 1248, como se refiere en la autobiografía de éste (voir la trad. française par Abdesselam Cheddadi, La Pleïade).
47. Sólo para el siglo XVI, B. ALONSO ACERO, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelona, 2006.

a veces no, o sea, una situación bastante comparable a la de los mozárabes dentro del dominio del islam. Eso no impidió que parte de los cristianos andalusíes hayan emigrado, sobre todo en los siglos IX y X, hacia el norte de la península, no solamente para establecer allí monasterios, sino también para edificar y poblar ciudades, tal como Zamora, (re)edificada en 893-94 y poblada por cristianos de Toledo, según los cronistas árabes andalusíes o magrebí, ʻĪsà al-Rāzī, Ibn Ḥayyān e Ibn ʻIdhārī.[48]

Si la búsqueda del martirio voluntario no fue aprobada con unanimidad por los cristianos, e incluso fue condenada por la jerarquía eclesiástica de los mozárabes, la cuestión no se planteó para los musulmanes. La disimulación por justa causa (taqiyya), que practicaron los musulmanes seudo-conversos al cristianismo, que llamamos moriscos, que tiene cierta legitimidad en el islam, sobre todo para los shi'íes y jarichíes, nunca fue defendida por los cristianos, lo que no quiere decir que no fue a veces practicada por ellos. Así los «martirios voluntarios» de Córdoba en el siglo IX eran con frecuencia «cristianos ocultos», legalmente musulmanes, como los moriscos unos siglos después seran legalmente cristianos, hartos de la disimulación a que se encontraban constreñidos para sobrevivir.[49]

No hay duda de que la diferencia mas significativa entre la historia de los mozárabes y la de los moriscos corresponde a los adversarios que tienen que afrontar en los momentos en que la relativa convivencia deja lugar al afrontamiento, o sea los aparatos estatales o religiosos. El Estado islámico y el aparato religioso musulmán son incomparablemente más debiles, aún en el apogeo del imperio almohade, que el Estado de los Reyes Católicos y la Iglesia romano, ambos unidos en la Inquisición. Se conocen las palabras del califa almohade Abū Yūsuf, diciendo de los judíos conversos al islam: «Si yo fuera asegurado que son realmente musulmanes, les dejaría confundirse con los musulmanes por matrimonio o de otra manera; si yo fuera cierto que son infieles, haría matar a los hombres, reduciría a los niños en esclavitud, y tomaría sus bienes para los fieles. Pero vacilo en su respecto»,[50] explicando así la imposición a los judíos conversos

48. J.-P. Molénat, «Los mozárabes, entre al-Andalus y el norte peninsular», dans A. Vaca Lorenzo (ed.), *Minorías y migraciones en la Historia. XV Jornadas de Estudios Históricos*, Ed. Universidad de Salamanca, 2004, p. 11-24, en especial p. 17-18.
49. J. A. COOPE, *The Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1995.
50. ʻAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, ed. R. DOZY, *The History of the Almohades*, Leyde, 1881, réimp. Amsterdam, 1968, p. 223; trad. francesa E. FAGNAN, «Histoire des Almohades», *Revue Africaine* (1893), p. 191-192.

de una vestidura especial para que se distinguen de los verdaderos musulmanes.[51] La frase demuestra la incapacidad del Estado almohade, y más de sus predecesores, a organizar una policía de las conciencias análoga a la Inquisición cristiana, bajomedieval y moderna. En consecuencia, la persecución contra los mozárabes se concretizaba en breves períodos de violencia, frecuentemente movimientos populares más bien que violencias estatales, provocando la emigración de los minoritarios, cuando éstos no buscaban ellos mismos la persecución, como en el caso de los martirios de Córdoba. Al contrario, los mudéjares, o más bien los moriscos, pues son los mismos hombres y mujeres, tuvieron que afrontar, a partir del bautismo forzado, una persecución continua (aunque con matices según los momentos) por parte de un aparato de Estado y de Iglesia reunido, con voluntad de conservar y asimilarles, hasta que la empresa se demuestre imposible y se concluya por la expulsión generalizada.

Finalmente, la mayor diferencia entre mozárabes y mudéjares se sitúa en el hecho que los primeros se encontraron del lado de los reconquistadores, o sea de los vencedores, cuando los segundos fueron por fin vencidos, expulsados de la península por el acabamiento de la supuesta «reconquista».

51. A nuestro entender, la frase y la medida se aplican solamente a los judíos conversos, porque en época de Abū Yūsuf, ya no quedaban cristianos ni siquiera aparentemente conversos, en los dominios del califa, en al-Andalus y el Magreb.

Religión y cultura de mudéjares y moriscos. ¿Desheredados de al-Andalus?*



Luis F. Bernabé Pons
Universidad de Alicante
España

1. Musulmanes bajo poder cristiano.

Cualquier manual escolar español de historia, al hablar de los casi ocho siglos de presencia musulmana en la Península Ibérica, ubica en el año 1492 el término final de la existencia andalusí. Al-Andalus, condensado en la Granada nazarí, había entregado su dominio a los ejércitos cristianos, y la retirada del rey Boabdil hacía legendaria en un suspiro la existencia de al-Andalus. Sin embargo, al-Andalus había empezado a caer desde mucho antes y, desde luego, habrá musulmanes en la Península Ibérica hasta bastante más tarde de 1492. Desde comienzos del siglo XI, los ejércitos cristianos comienzan a conquistar importantes plazas andalusíes y un considerable número de población islámica pasa a quedar bajo autoridad cristiana.

Este particular negativo de la sociedad andalusí, los mudéjares, va a protagonizar una inusitada experiencia a lo largo de toda la Edad Media: la de residir y vivir públicamente como musulmanes dentro de una sociedad cristiana.[1] Los reyes

* El presente trabajo es una adaptación de dos anteriores míos: "Aspectos lingüísticos árabes y religiosos islámicos en los estudios sobre mudéjares y moriscos (1975-2005)", *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de mudejarismo: memoria y futuro*, Teruel, 2007, 297-330 y "Desheredados de al-Andalus. La cultura de mudéjares y moriscos", F. Roldán Castro (ed.), La herencia de al-Andalus, Sevilla, 2007, 49-72.

1. Guillermo Guastavino, "À propos du sens et des dimensions sociales, artistiques et littéraires du concept 'Mudéjar' hispano-arabe", Revue d'Histoire Maghrébine, 3 (1974): 19-26.

cristianos les ofrecen la posibilidad de permanecer en sus territorios conservando esencialmente su fe, sus modos de vida y sus rasgos identitarios, a cambio del reconocimiento del señorío cristiano y el pago del correspondiente tributo. Se trata de una experiencia extraña por cuanto no hay experiencia previa en tal sentido por parte de los cristianos y, desde luego, se trata de una situación teológicamente indeseable para el pensamiento musulmán, que impele a los fieles a emigrar a tierras musulmanas.[2] Como principio, los musulmanes ni han tenido ni tienen por una situación de complacencia la de vivir bajo poder no islámico: el creyente ha de vivir bajo el amparo del Estado islámico como miembro de una comunidad de fieles y emigrar de allí donde no sea esa la situación, y en esto son unánimes los doctores de la ley, al amparo del Corán.[3] Quienes no emigran a la "tierra de Dios" (*arḍ Allāh*) sólo pueden tener como castigo el infierno. Ahora bien, el propio texto coránico indica que se exceptúan de este castigo los verdaderamente "debilitados" u "oprimidos" (*mustaḍ^{c} afīn*) –hombres, mujeres y niños–, que no tienen medios ni guía por el camino de Dios, quienes quizá serán acogidos por el perdón de Dios. Puede ser significativo señalar que las fuentes árabes suelen referirse a los moriscos, con otro término procedente de esta misma raíz: *al-ḍu^{c} afā'*,[4] (los débiles). De hecho, si acudimos a los versículos anteriores, referidos al combate del hombre *fī sabīl Allāh*, el Corán revela que a todos los creyentes, los que combaten y los que se quedan en casa, Allah les ha prometido lo mejor, si bien es cierto que a los primeros les ha otorgado un grado por encima de los segundos. El texto coránico expresa, por un lado, la situación ideal del creyente y, por otro, la no condena radical de la situación contraria o, al menos, introduce un excurso que rebaja la rotundidad de la primera afirmación y que, desde luego, deja el campo abierto a la interpretación de los peritos de la ley: una situación desde luego nada nueva para la emanación de principios de conducta en el islam y cuyo desarrollo teológico –que no sólo histórico– todavía debe ser estudiado en lo referente a la situación de los mudéjares. Si el principio general es, desde

2. Khaled Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslims Minorities. The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the second/eight to the eleven/seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society*, I (1994): 141-186. Para la situación concreta de mudéjares y moriscos, L. Sabbagh, «La religion des morisques entre deux fatwas», *Les Morisques et leur temps. Table Ronde Internationale. 4-7 juillet 1981*, Paris, 1983, 43-56; L. P. Harvey, *Islamic Spain*, London-Chicago, 1990, 53-70; K.A. Miller, "Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory. Two fatwas from Fifteenth-Century Granada", *Islamic Law and Society*, VII, 2 (2000): 256-288.
3. Véase Corán 4:97-100.
4. Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, p. 46.

luego, válido, no resultan de menor peso las matizaciones que a la aplicación de ese principio se pueden realizar desde el concepto teológico y legal de *ikrāh*, que contiene en sí las ideas tanto de forzar como de hacer algo desagradable.

Naturalmente estos versículos son de obligada aplicación a la situación de mudéjares y moriscos, y de esta aplicación han surgido posiciones diversas y divergentes. Por un lado están los autores que sostienen que el islam, especialmente la escuela malikí, prohíbe taxativamente la permanencia en tierra de infieles y que, por tanto, los musulmanes han de salir inexcusablemente de ella: con el punto descollante de al-Wanšarīsī, antes y después de él se sostiene en la tradición islámica la no legitimidad del mantenimiento de los musulmanes vencidos en la Península Ibérica.[5]

Por otro lado, hay autores que, reparando asimismo en una serie de *fatwà-s* de algunos muftíes, arguyen que existen circunstancias concretas –la de los mudéjares sería una de las prototípicas– en las que es comprensible y aceptable la estancia, siempre temporal, bajo dominio no musulmán, especialmente cuando la emigración puede ser peligrosa o cuando esa estancia no menoscaba al creyente el ejercicio de su fe. En estos casos, sujetos en cualquier caso a interpretación, las autoridades religiosas –al-Māzarī de Sicilia o al-ᶜAbdusī de Fez, por ejemplo– autorizan al creyente a permanecer en territorio no islámico e incluso a reconocer a los cadíes nombrados por el poder no islámico si sus decisiones son aceptadas por la aljama.[6] Para valorar correctamente estas decisiones no hay que dejar de lado que los lazos de vasallaje de los mudéjares con sus reyes les supone, por ejemplo, la lucha contra sus correligionarios de otros reinos. Es decir, que existiría en el islam también una cierta corriente que, si bien minoritaria, tendería a otorgar su comprensión a la situación de los mudéjares a lo largo de la Edad Media y a facilitar su vida en territorio religioso hostil.

Ambas posiciones convergen en la consideración de que el planteamiento de la cuestión morisca, con la conversión forzosa paulatina de los mudéjares peninsulares a partir de 1501, constituye un punto de inflexión fundamental en la

5. Véase F. Vidal Castro, "Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508): Principales aspectos de su vida", Al-Qantara, XII, 2 (1991): 315-352; F. Maíllo Salgado, "Consideraciones acerca de una fatwà de Al-Wanšarīsī *(sic)*", *Studia Historica. Historia Medieval*, III-2 (1985): 181-191; H. Bouzineb, "Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos", *Hespéris-Tamuda*, XXVI-XXVII (1988-1989): 53-66.
6. Abdel Magid Turki, "Consultation juridique d'al-imām al-Māzarī sur les cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 50, 2 (1984): 689-704.

consideración de este asunto. Para unos, la radical opinión del muy prestigioso al-Wanšarīsī no es más que la continuación del pensamiento islámico tradicional, ahora atizado por los numerosos emigrantes mudéjares en el norte de África y es un fiel reflejo de la cada vez más difícil situación de los musulmanes en España. Para otros, la situación de los nuevos convertidos no hace sino acentuar tanto el rigorismo simbolizado en al-Wanšarīsī como esa corriente preexistente de comprensión hacia los musulmanes peninsulares, por más que las circunstancias políticas y sociales de éstos han cambiado a mucho peor. Se trata todavía, sin embargo, de un debate que por fuerza permanecerá abierto.

Naturalmente, el situarse en una u otra posición es fundamental para poder catalogar un texto tan impactante y de tanta importancia para los moriscos como el atribuido a Aḥmad ibn Abī Ŷumᶜa al-Magrāwī, conocido en los textos y en la historiografía como el muftí de Orán, activo en Fez a comienzos del siglo XVI.[7] En el texto se aconseja a unos creyentes el modo de preservar secretamente sus creencias en el islam en una situación de opresión en territorio de infieles.[8] Centra la esencia de su doctrina en lo fundamental de la rectitud de la *niyya* o intención interna del creyente y en la licitud del disimulo en la manifestación de los ritos externos en ambientes, diríamos hoy, de riesgo. Por supuesto es una de las banderas –si no la principal– de la aplicación de la *taqiyya* o "precaución" entre los moriscos, concepto que ha llegado a hacerse extremadamente popular en el presente ámbito de estudios, merced a su uso por parte de Louis Cardaillac.

Documento conservado dentro de la comunidad morisca aragonesa en la segunda mitad del siglo XVI, recientemente la discutida identidad del autor ha sido estudiada con detenimiento por D. Stewart.[9] Son, sin embargo, todavía mal conocidos su génesis y naturaleza, así como los destinatarios del texto, esos *gurabā'* o "extranjeros". Un trabajo de María Jesús Rubiera[10] expone sus reparos a ver el texto como representante de la *taqiyya*. Para ella, este concepto es de exclusiva raigambre chií[11] y desconocido como tal para el mundo sunní, al que pertenecen

7. J. Cantineau, «Lettre du Moufti d'Oran aux Musulmans d'Andalousie», *Journal Asiatique*, CCX (enero-marzo 1927): 1-17; L.P. Harvey, «Crypto-Islam in sixteenth-century Spain», *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos de Córdoba* (1962): Madrid, 1964, 163-178.
8. L. P. Harvey, *Muslims in Spain*, 1-44.
9. "The Identity of 'the Muftī of Oran': Abū al-ᶜAbbās Aḥmad b. Abī Jumᶜah al-Maghrāwī al-Wahrānī (d. 917/1511)", *Al-Qantara*, 27.2 (2006): 265-301.
10. M. J. Rubiera Mata, "Los moriscos como criptomusulmanes y la Taqiyya", *IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 2004, 537-547.
11. D. Stewart, "Documents and Dissimulation: Notes on the Performance of Taqiyya", *Identitades Marginales* (Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Andalus, XIII): ed. Cristina de la Puente, Madrid, 2003, 569-598.

los moriscos. El disimulo que practicaban los moriscos estaría, según Rubiera Mata, más ligado a un nicodemismo extendido en la época que a la aplicación consciente de un concepto teológico que no se halla apenas en los textos mudéjares y moriscos.[12]

2. Conversión e Islam. La identidad morisca.

Hay que poner insistencia en el hecho, conocido, pero poco traído a colación, de que durante cinco siglos –casi el 70 % de la existencia efectiva de al-Andalus–, coexisten con éste unas comunidades y una cultura mudéjares en territorio cristiano. Y esta comunidad será la que sobreviva a la desaparición de al-Andalus. Las capitulaciones de 1491-1492 para la entrega de Granada no constituyen sino el último pacto mudéjar que firman unos reyes cristianos con su nueva comunidad de súbditos.[13]

El siglo XVI va a traer, sin embargo, nuevos tiempos, nuevas gentes y nuevos modos de entender la relación entre señores y súbditos. El mudejarismo comienza a ser visto por las nuevas autoridades cristianas como un anacronismo de valor negativo. Llegan los tiempos en que el viejo título de rey de las tres religiones resulta ya incomprensible y, por mor de la unidad del reino, los súbditos deben profesar la misma fe que el soberano. Los musulmanes hispanos se tornan en inconveniente y en virtud de una serie de decretos reales (1501, Castilla; 1515, Navarra; 1525, Aragón), los mudéjares son obligados a convertirse al cristianismo. He aquí a los moriscos, a los cristianos nuevos de moro. Se trata de la misma comunidad mudéjar, pero ahora transformada en cristiana y vista desde una óptica diferente por la comunidad dominante.[14] Los mismos grupos humanos de creencia islámica, pero que evidentemente ahora han de ocultar celosamente su fe de los ojos cristianos. Unos hombres que ya no suelen vivir en morerías como sus antepasados, sino mezclados entre los cristianos y siempre sujetos al temor de ser descubiertos.

El hecho religioso de la minoría islámica ha estado siempre en el centro del debate sobre su identidad. Durante decenios se había mantenido la imposibilidad

12. Leonard P. Harvey, "Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la taqiyya por los moriscos", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995): 561-564.
13. Mercedes García-Arenal, *Los moriscos*, Madrid, 1975, 19-28.
14. Míkel de Epalza, «*Les morisques, vus à partir des communautés mudéjares précédentes*», en *Les Morisques et leur temps. Table Ronde Internationale. 4-7 juillet 1981*, Paris, 1983, 31-41.

de una asimilación de los moriscos debido esencialmente a su antagonismo civilizacional: éste se basaba en la fundamental diferencia religiosa, que condicionaba asimismo sus usos sociales y sus visiones políticas. Esta opinión tradicional, renovada en el siglo XX con visiones más amplias y metodológicamente desarrolladas como las de Braudel[15] y Halperin Donghi,[16] fue complementada con la publicación de dos libros, el de Gallego Burín y Gámir Sandoval[17] y el del padre Pedro Longás,[18] ambos de una utilidad todavía evidente. Si el primero se centraba en la presentación de la política cristiana para reprimir las manifestaciones islámicas de los moriscos –los comportamientos rituales y las señas exteriores–, el segundo pasaba revista precisamente a esas manifestaciones religiosas a partir de testimonios inquisitoriales y aljamiados. Después de estas obras, el investigador contaba con un buen arsenal de signos visibles acerca de lo que los cristianos contaban como musulmán en los moriscos.

Esta visión, sin embargo, vio asaltadas sus tesis a partir de los años setenta. Por un lado, Louis Cardaillac publicaba un importante libro centrado precisamente en la vida religiosa de la minoría morisca. En su trabajo mostraba que los moriscos no eran meros repetidores mecánicos de fórmulas y ritos heredados, sino que eran depositarios activos de una herencia religiosa. Los moriscos fueron capaces de articular toda una visión polémica de su relación con el cristianismo circundante, que iba desde el plano intelectual, con los conceptos de la polémica religiosa anticristiana, hasta el plano de las relaciones humanas, con la aplicación en sus vidas del concepto de *taqiyya* o precaución para no mostrar las verdaderas creencias.[19] Ese concepto, solidificado y archirrepetido desde la obra de Cardaillac, en muchas ocasiones de forma exagerada, situaba la polémica en el corazón de la vida del morisco, que se convertía, como reza el título del libro, en un enfrentamiento con los cristianos.

15. F. Braudel, "Conflits et refus de civilisation: espagnols et morisques au XVIe siècle", *Annales: Économie. Société. Civilisation*, II, núm. 4 (1947):397-410; *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949, 2 vols. [Traducción española, Madrid, 1976].
16. T. Halperín Donghi, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia,* Valencia, 1980.
17. A. Gallego Burín – A. Gámir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968.
18. *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915. Reimpresión en Granada, 1990.
19. Ver también "Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*", en Álvaro Galmés de Fuentes (dir.): *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972),* Madrid, 1978, 107-122.

Por otro lado, en la década de los ochenta, Francisco Márquez Villanueva[20] se situaba en otra perspectiva para analizar la cuestión morisca. Según él, la visión de los moriscos ha estado esencialmente basada en una serie de tópicos, perpetuados por el discurso antimorisco contemporáneo[21] y por el "envenenamiento" de las fuentes, que conviene abatir: esencialmente la no asimilabilidad de los moriscos, su carácter de eternos enemigos de la monarquía, su indemostrada fidelidad incólume a las creencias musulmanas, así como la pretendida unanimidad antimorisca de la población española. Para él, el morisco es un ser en trance de asimilación, que ya se encuentra en estado avanzado en algunos lugares de la geografía española. Algunos grupos moriscos se han aculturado lo suficiente como para producir, bien conversiones sinceras al cristianismo, bien casos espirituales de "almas en litigio": desde la indiferencia religiosa (y Ricote viene aquí al primer plano),[22] hasta los casos de sincretismo. De no ser por la acción de algunos sectores eclesiásticos y políticos intransigentes, sólo hubiera sido necesario seguir porfiando en un espíritu de evangelización no forzada y en abrir las puertas del ascenso social a los moriscos para que éstos hubieran acabado integrados en la sociedad hispana.

En convergencia parcial con Márquez Villanueva, Amalia García Pedraza[23] considera que la crítica ha cometido dos errores a la hora de contemplar el binomio de religión y moriscos: en primer lugar, los especialistas se han limitado a repetir durante años los asertos contenidos en el manual de Pedro Longás acerca de los ritos religiosos moriscos, sin aportar nada nuevo sobre la creencia islámica de éstos y sólo ocupándose de si los nuevos cristianos eran o no todavía musulmanes y de si su presunto mantenimiento en el islam se hacía pública o secretamente. En segundo lugar, la crítica se ha complacido en la idea de una comunidad universalmente islámica y ha dejado de lado a los numerosos moriscos que han abrazado el cristianismo o que, empujados por determinadas circunstancias políticas o sociales, han buscado –y en muchas ocasiones logrado– una bastante completa inserción en la sociedad cristiana, de la que pueden llegar a ocupar estratos de

20. *El problema morisco (desde otras laderas),* Madrid, 1991
21. Ver también G. Magnier Heney, "Distorted Images: anti-Islamic Propaganda at the Time of the Expulsión of the Moriscos", en A.Temimi (ed.): *Actes du VIII Symposium Internatiinal d'Études Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les arts*, Zaghouan, 1999, 173-191.
22. Véase, ya años antes, del propio Márquez Villanueva, su magistral "El morisco Ricote o la hispana razón de estado", *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, 1975, 304-317.
23. *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, 2002, vol. II, 25-105.

nivel. Para ella esos “otros” moriscos que desde el principio se pasan al bando cristiano (es el caso de Granada) y siempre permanecerán en él son un ejemplo entre otros muchos de otra posibilidad de vida morisca que la historiografía ha silenciado o minusvalorado, interesada solamente en una visión islámica que no tiene en cuenta el decurso temporal.[24]

En el lado diametralmente opuesto se situaba Álvaro Galmés de Fuentes en un libro que se presentaba como respuesta a las tesis de Márquez Villanueva.[25] Para Galmés, la comunidad morisca hispana mantendrá hasta el final intactas todas sus características provenientes de la civilización árabe-islámica, por lo que se revela como grupo de dificilísima integración en la sociedad cristiana. Atestiguando sus índices culturales desde la literatura aljamiada, de la que era sabio maestro,[26] y desde la sociedad morisca granadina, la más nueva de las cristiano-nuevas en España, Galmés de Fuentes defiende la integridad y la continuidad hasta el XVII del universo propio de los moriscos como diferenciado del universo cristiano mayoritario.

Justamente entre uno y otro libro se sitúa la visión globalizadora de la comunidad morisca por parte de Míkel de Epalza.[27] Para él los moriscos son “buenos musulmanes”, sucesores y herederos de sus antepasados andalusíes, e insertos en la misma comunidad espiritual que los musulmanes del Magreb o de Oriente. Su historia se conectaba con la historia de los creyentes islámicos y, específicamente, con la historia de sus antepasados mudéjares, de quienes heredan ciertos sistemas de adaptación a una sociedad no musulmana, pero manteniendo principios musulmanes.[28] Su “minorización” o su “marginalización” partía de una visión hispánica de la historia del siglo XVI que se centra en la evolución histórica de la mayoría cristiana, pero para entender de forma cabal a los moriscos hay que explicar sus vidas y sus actos de acuerdo con pautas islamológicas esencialmente.

24. “La asimilación del morisco Don Gonzalo Fernández El Zegrí: Edición y análisis de su testamento”, *Al-Qantara*, XVI, 1 (1995):39-58; “El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de su religiosidad a través de fuentes notariales”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995):223-234.
25. Á. Galmés de Fuentes, *Los moriscos (Desde su misma orilla):* Madrid, 1993.
26. Véase Á. Galmés de Fuentes, *Estudios sobre la literatura española aljamiado-morisca*, Madrid, 2004.
27. *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, 1994[2].
28. “Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque”, en Louis Cardaillac (dir.): *Les Morisques et l’Inquisition*, Paris, 1990, 37-49; “Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 8 (1991): 89-96.

Como ya hiciera notar Mercedes García-Arenal,[29] estas tres notables aportaciones gravitan no ya en torno a la cuestión de la identidad morisca, sino especialmente en torno a los límites de esa identidad: cómo se establecen los parámetros identitarios, y cómo se disuelven; qué diferencia define a la minoría; qué papel juega la religión –o las religiones– en la definición/disolución de la identidad del grupo morisco. Sólo desde una perspectiva interdisciplinar, con el concurso simultáneo de visiones diferenciadas, parece posible encarar con una cierta garantía de resolución una cuestión tan compleja y que, además, tiene que abarcar disimetrías geográficas y temporales.

La diversidad de los planteamientos en torno a la identidad de los moriscos, en la que la religión ocupa un fundamental papel, no hace sino mostrar la complejidad de intentar retratar al conjunto de una comunidad como la morisca. La historia de los moriscos es tanto la historia de toda la comunidad morisca –englobada como tal, por ejemplo, en los decretos de conversión y expulsión–,[30] como la historia y dinámica de cada una de las comunidades moriscas repartidas en España. Estas últimas son partes del todo y van conformándolo en el tiempo y el espacio, pero no son el todo. Enfocar los análisis desde la comunidad morisca de Granada, que mantiene casi intactas sus estructuras sociales y culturales hasta la guerra de las Alpujarras y, modificadas, aún después, o desde la comunidad castellana, que en el siglo XVI tiene ya una larga tradición de convivencia con la sociedad cristiana, o desde las reacciones ante un hecho tan traumático como la expulsión general de 1609-1615,[31] no hace sino ofrecer distintas facetas, necesariamente parciales, de un fenómeno que aún suscitas muchos interrogantes. Por ejemplo ¿la asimilación a la sociedad mayoritaria conlleva automáticamente la pérdida de identidad islámica? ¿Es posible en la Edad Media o en el siglo XVI, ser castellano, aragonés o español y pensar en ser musulmán? ¿Cómo calificar teológicamente –tanto desde el islam como desde el cristianismo– a los musulmanes que durante la Edad Media luchan contra otros musulmanes en suelo peninsular?

Por otro lado, cabe interrogarse acerca de esa abolición de la diferencia religiosa y social. Pueden compartirse con García Pedraza algunas impresiones acerca de una cierta rapidez crítica en el análisis del universo religioso morisco; del

29. “El problema morisco: propuestas de discusión”, *Al-Qantara*, XIII, 2 (1992): 491-503.
30. Ver José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española de los siglos XVI y XVII*, Almería, 1998.
31. G. Magnier, “Myllenarian Prophecy and the Mythification of Philip III at the Time of the Expulsion of the Moriscos”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17 (1999-2002): 191-211.

mismo modo, justo es resaltar esos casos en los que los moriscos granadinos, pero también de otros lugares, parecen querer permanecer dentro de la sociedad cristiana hasta los mismos lindes de su vida. Pero, aun destacables, no parece que esos casos sean lo suficientemente numerosos como para poder inclinar la balanza hacia una "salvación cristiana" de los moriscos frente al mantenimiento de la creencia islámica, al menos en el estado actual de la investigación. Moriscos que tienen vidas plenamente cristianas los hubo y es obvio asumirlo, pero sería arriesgado extender esta afirmación a todos los ámbitos y realidades sociales en las que participan los moriscos: ascenso social o bienestar económico de ciertos moriscos o familias moriscas no significa necesariamente aceptación plena o sincera del cristianismo, y existen suficientes ejemplos en tal sentido en lugares muy diversos. Tampoco necesariamente pedir ceremonias fúnebres o enterramiento en iglesias: hay descendientes, bienes y privilegios por los que preocuparse. Por otro lado, en otros muchos casos, incluso en una vida según todos los indicios ejemplarmente cristiana pueden surgir dudas posteriores acerca de la fortaleza de su fe pública. ¿No tuvo el arzobispo Pedro de Castro que defender ardorosamente la memoria cristiana de los traductores reales, los médicos moriscos Alonso del Castillo y Miguel de Luna, ante las acusaciones de que ambos habían sido musulmanes ("sospechosos en la fe") toda su vida?[32]

No implica esto, claro, el que toda conversión al cristianismo, incluso cualquier deslizamiento hacia la indiferencia religiosa, sean insinceros, aunque paradójicamente un uso abusivo del concepto de *taqiyya* pudiera implicarlo ¿Pero es el alejamiento de ciertos moriscos de la creencia y las prácticas islámicas un hecho lo suficiente establecido, extendido y sólido como para que pueda convertirse en una seña de identidad de toda la comunidad morisca? No parece serlo así, al menos en el grado en el que lo pueda ser la fe en el islam como elemento de identidad comunitario. Es desde luego complicado, especialmente por difuso, establecer los contornos de la diferencia, pero de ahí a negarla parece existir un largo trecho. Podemos dar un voto de parcial confianza a la opinión de la época: los moriscos son vigilados, oprimidos, encausados y finalmente expulsados por el problema político[33] que genera a la monarquía española su voluntad de mante-

32. D. Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1991 (Estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz); "Cartas del morisco granadino Miguel de Luna", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XIV-XV, 1 (1965-1966): 31-47.
33. Bernard Vincent, "La disidencia morisca", VV. AA., *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia*. Salamanca, 1998, 109-117.

nimiento en la creencia islámica. Naturalmente deben ser realizadas diversas matizaciones y especificaciones a esta asunción general, pero la afirmación de base creo que sigue siendo válida a través de la historiografía: el lazo más común y más extendido entre los moriscos españoles era el de su intención de seguir siendo musulmanes, aun en condiciones difíciles que les obligase a una vida religiosa críptica. El morisco es musulmán porque se quiere como tal y además, también, porque se le reconoce como tal, dentro y fuera de su grupo, por sí mismo y en el contexto de su comunidad.

Finalmente las fuentes, es cierto, nos ofrecen generalmente visiones sesgadas de la comunidad morisca, en la que ésta es captada de modo fragmentado y haciéndose hincapié únicamente en alguna de sus facetas. De este modo condicionan sin duda nuestra visión inmediata de la minoría. Pero sería difícil encontrar fuentes contemporáneas que por un motivo u otro no fueran susceptibles de ser calificadas como "envenenadas", si entendemos por ello el ofrecer una visión parcial, interesada o demasiado rotunda.[34] Entonar una metódica reserva acerca de la utilidad de las fuentes, o sospechar de los resultados que de ellas pueden derivarse, es algo que puede hacerse con la misma consistencia –y con idéntica presencia de razón– tanto si aquéllas retratan la islamicidad del morisco como en el caso contrario: la diversidad de las situaciones, naturalmente, tiene su reflejo en la pluralidad de testimonios. Y todos éstos necesitan un filtro ideológico que coloque sus discursos en la perspectiva que lo ha generado y analice sus contenidos –y sus silencios– a partir de esos parámetros.

Quizá la historiografía note el peso todavía tanto de la sustancia de los testimonios inquisitoriales, siempre preocupados en detallar las pruebas de "musulmanidad" de los enjuiciados, como la influencia del libro del padre Longás acerca de la creencia y práctica religiosas de los moriscos –y en este punto hay que dar la razón a Amalia García Pedraza–. Los materiales que utiliza y explica, extraídos fundamentalmente de manuscritos aljamiados, presentan en castellano entremezclado con términos árabes lo que son los ritmos y ritos principales para la vida de un musulmán: calendario, oraciones, ceremonias, jaculatorias... Todo ese conjunto de práctica normativa religiosa era sin duda de un grandísimo interés para unos moriscos aragoneses que iban perdiendo todo un universo ritual que no podían renovar o recuperar a causa de su ignorancia de la lengua árabe. ¿Pero definía eso su creencia en el islam? ¿Eran musulmanes por aprender estas

34. G. Colás Latorre, "Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995): 147-162.

oraciones y ceremonias o más bien buscaban formas de mejorar o mantener su vida religiosa a partir de una fe ya aceptada? Creo que la respuesta se acerca más bien a esto último: los mudéjares y moriscos ya reconocen su naturaleza de fe como musulmanes y lo que quieren es saber de qué manera pueden serlo de forma más perfecta o, por lo menos, más de acuerdo con lo que les señalan sus escasas fuentes o sus contactos con gente de fuera de sus comunidades.[35] En todos los textos en los que se ofrecen traducciones o versiones de estos materiales normativos islámicos se aclara que se componen, o se traducen, por el inconveniente que suponen la pérdida del árabe o la dificultad de la enseñanza del islam, no porque sus destinatarios duden de su fe o hayan perdido ésta.

Asumir el libro de Longás como una representación de lo que es el islam, o por lo menos lo que era para los moriscos, significa de alguna manera reducir el ámbito de la creencia y la vida islámicas a la práctica de unos ritos y ceremonias, como hacen de hecho los testimonios inquisitoriales. Aunque no puede negarse la espiritualidad profunda que conlleva en el islam la práctica de los ritos religiosos, esta "ritualización" del islam vacía en la práctica lo que pueda ser la voluntad o la intención del creyente y su testimonio de esforzado mantenimiento del islam,[36] y puede conducir a una simplificación que basa en el puro mantenimiento o no de los ritos, en su manifestación u ocultamiento, la identidad esencial de la creencia musulmana. Sería, en realidad, conducirse por los mismos caminos que nos muestran los testimonios inquisitoriales: es evidente que los tribunales necesitan signos externos que manifiesten adhesión al islam, y éstos les bastan para su decisión, con independencia de la verdadera profundidad de la creencia del reo.

3. ¿Una cultura morisca?

Toda esta comunidad de musulmanes hispanos ha perdido el contacto con al-Andalus. Aunque existen emigraciones de mudéjares y moriscos a territorios islámicos peninsulares y extra-peninsulares, su vivencia se sitúa fuera de la Dār al-Islām (territorio del Islam). Las élites culturales andalusíes van siempre huyendo conforme avanzan las conquistas cristianas, dejando culturalmente desca-

35. K. Miller, *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York, 2008.
36. Ver Míkel de Epalza, "Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos", *Sharq Al-Andalus*, 8 (1991): 89-96.

bezadas a sus comunidades. Éstas deberán generar sus propias respuestas a unas situaciones nuevas y, en muchos casos, incómodas desde el punto de vista del islam. Aunque pugnen por mantener vivo el recuerdo y el símbolo de su pasado, los moriscos dependen estrechamente de su situación particular para el desarrollo de su cultura. En este doble sentido puede hablarse de los desheredados de al-Andalus: abandonados por los agentes culturales andalusíes, cada vez más los musulmanes bajo poder cristiano irán modelando su cultura a través de impulsos extra-islámicos, fundamentalmente hispánicos.

Vaya por delante el hecho de que todavía los historiadores encuentran serias dificultades en rellenar una casilla denominada "cultura morisca".[37] En primer lugar, conocemos mucho mejor en sus parámetros culturales el siglo escaso de existencia de los moriscos, que no los cuatro siglos anteriores. Como súbditos cristianos, la documentación contemporánea recoge más pormenorizadamente los productos de los moriscos que no la de los mudéjares. En segundo lugar, la descripción y análisis internos de las aljamas mudéjares es una tarea apenas iniciada. Finalmente, los productos culturales de naturaleza islámica suelen ser salvaguardados por las comunidades mudéjares y moriscas de los ojos cristianos.

Hay que sumar a estas dificultades una ya citada: el proceso por el cual muchos musulmanes andalusíes pasan a vivir sometidos a una autoridad cristiana es un proceso cronológica y espacialmente paulatino, variado y, por tanto, diverso. A las alturas de 1501, por ejemplo, hay musulmanes que llevan más de cuatro siglos compartiendo espacio con los cristianos, otros que cuentan en dos centurias su integración en la sociedad medieval cristiana y otros, como los granadinos, que apenas soportan ocho años bajo dominio castellano. Por mucho que la sociedad cristiana tienda a unificarlos en un único arquetipo,[38] los moriscos heredan estas profundas diferencias, que resaltarán incluso dentro de espacios geográficamente cercanos.[39]

37. Manuel Ruzafa García, "En torno al término 'mudéjar' – Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la Baja Edad Media", *IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2004, 19-26.
38. Véase, para la plasmación compleja de esa imagen única, José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997.
39. Ver Bernard Vincent, "Las múltiples facetas del Islam tardío español", en André Stoll (ed.): *Averroes Dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel, 1998, 213-226; *Id.*, "Ser morisco en España en el siglo XVI", en J.M. Carabaza Bravo – T. M. Essawy (eds.): *El saber en Al-Andalus: Textos y Estudios, II*, Sevilla, 1999, 301-307.

Entonces, ¿cuál es la cultura o las culturas moriscas? ¿En qué consisten sus rasgos más definitorios? Si atendemos a lo que las fuentes cristianas –siempre necesariamente interesadas- nos relatan, podríamos acabar de forma más o menos rápida: se trata de personajes de cultura justa, creencia simple en el islam y desconfianza hacia los cristianos. Si atendemos, sin embargo, a la propia voz de los moriscos sorprendemos unos testimonios más profundos, más variados y más matizados que los testimonios contemporáneos nos dejan traslucir. Podemos ver algunos ejemplos:

> En nombre de Dios misericordioso, perdonador, oró Dios sobre nuestro señor Mahoma y sobre sus compañeros, por que en provecho de los Andaluces visión hecha al Propheta de Dios (…).
>
> Que él dixo – Quiero deciros de una isla perdonada.
>
> Respondieron - ¿Qué isla, O embiado de Dios? Dixo – Es una isla en el poniente, que la llaman Andalucía, que la avitan ciertos de mi gente, peregrinos en el fin del tiempo. Serán ermitaños días y noches en ella, justificándose delante de Dios, estando con él cincuenta años… sus vidas dichosas, su morir martirio, que irán sobre el Zirat como un relámpago el menor dellos, y el mayor, mártyres delante de Dios. Dixeron algunos de sus compañeros – O embiado de Dios, ¿por qué se les an dado estas misericordias a los andaluzes? Respondió – Porque los andaluces al fin del tiempo an de ser perseguidos de sus enemigos, y los an de matar en sus camas, y entrar en sus cassas, y derrivaranles sus avitaciones, y quemaranles sus mesquitas...[40]

El texto que antecede a estas líneas, de finales del siglo XVI, procede de la Inquisición de Valladolid. Se trata de la traducción encargada de unos folios en árabe que fueron hallados en los aposentos de los moriscos Simón y Gonzalo de Mendoza y la mujer de este último.

Los pocos folios de los que consta el documento recogen, entre otros textos, una serie de hadices en los que el Profeta Mahoma sitúa a al-Andalus entre los

40. Leonard P. Harvey, "A Morisco collection of Apocryphal Hadiths on the Virtues of Al-Andalus", *Al-Masāq*, 2 (1989): 25-39 (27-28).

lugares más privilegiados del islam. Espacio martirial y edénico, contiene dentro de sí varias de las puertas del Paraíso y, en consecuencia, el esfuerzo del creyente en su defensa tendrá un premio muy especial. Orar en una de sus rábitas será como hacer mil peregrinaciones a La Meca, puesto que sus habitantes estarán amenazados y perseguidos por sus enemigos "al fin del tiempo".

Este tardío texto árabe que circula por Castilla, posiblemente entre moriscos granadinos exiliados, recoge, en las postrimerías de la presencia musulmana en la Península Ibérica, dos de los tópicos que el pensamiento y la literatura de al-Andalus hicieron más populares. En primer lugar, la imagen del al-Andalus como el Paraíso, todavía viva dentro del pensamiento árabe-islámico,[41] y que es particularmente conocida a través de los versos de Ibn Jafaya de Alcira:

¡Oh gentes de al-Andalus, qué gozo el vuestro!
Tenéis agua, sombra, ríos y árboles;
El Paraíso eterno no está sino en vuestras moradas
Y si hubiese de elegir, con éste me quedaría;
No tengáis miedo de que después entraréis en el infierno,
No se puede entrar en el Fuego, tras vivir en el Paraíso.[42]

En segundo lugar, el texto que poseían los moriscos incide en otro tema extendido en el imaginario musulmán: la postrera caída de al-Andalus debida al ataque de sus enemigos infieles, pese a la heroica defensa de sus fronteras por parte de los creyentes. El Profeta, y otras autoridades islámicas tras él, van enumerando cuidadosamente los enormes méritos que tiene para el musulmán implicar su vida en al defensa de tan venturosa tierra.

Podríamos con justicia pensar que se trata de un texto muy apropiado para que fuera leído por unos moriscos, precisamente unos pocos años antes de que se hiciera efectiva la expulsión general de toda la comunidad morisca a partir de 1609. Diríamos incluso que sus lectores se hallaban precisamente en esa situación de peligro y angustia que describe Mahoma toda vez que desde 1501 los moriscos de Castilla son oficialmente cristianos y cualquier manifestación de cariz islámico está completamente vedada. Esta creación de cultura morisca estaría totalmente acorde con lo que conocemos de sus coordenadas vitales.

41. Pedro Martínez Montávez, *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea: la casa del pasado*, Madrid, 1992.
42. Henri Pérès, *Esplendor de al-Andalus*, Madrid, 1983, 122-125.

La cosa, sin embargo, tiene algunos matices que conviene tener en consideración. En primer lugar, el texto no es exactamente morisco. Son sus lectores quienes lo son. El texto es bastante más antiguo puesto que es plenamente andalusí y esos hadices ya se encuentran enunciados, por ejemplo, en el anónimo *Ḏikr bilād al-Andalus* (siglos XIV-XV), aunque con toda seguridad tienen una vida anterior.[43] Los moriscos no hacen sino prorrogar la lectura de un llamamiento a la defensa de al-Andalus que ya se había dado siglos atrás, adoptando como suyo un texto de sus antepasados. En segundo lugar, estos hadices no podían ser leídos por cualquier morisco, sino solamente por aquéllos que todavía comprendiesen el árabe, algo que, a las alturas del siglo en las que estamos, solamente pueden hacer los moriscos cultos granadinos y valencianos. Es decir, que sólo un porcentaje de la comunidad morisca podría eventualmente acceder a este texto.

Vayamos a otro texto, situado social y cronológicamente en las cercanías del anterior. En este caso su autor, un morisco toledano de cierto nivel cultural, recuerda desde Túnez una visita que realizó a una de las buenas librerías de Alcalá de Henares:

> Acuérdome que el año de mil y seiscientos y cuatro, estando en la feria de Alcalá de Henares, universidad tan nombrada en España, andando paseando un día por la calle mayor, iba a mi lado un amigo de la aparcialidad de los arriba dichos y últimos en la cuenta. Llegamos a una librería, que las hay muy auténticas y copiosas; yo, como aficionado, entré en una y pedí los *Césares* de Pedro Mexía, *Relox de príncipes*, *Epístolas* de Guevara y en efecto los que entonces me parecieron, de suerte que compré seis libros, y en el tiempo que los concertaba y los pagaba y alguna conversación que entre mí y los que {en} la tienda estaban hubo, mi dicho amigo ojeaba en los libros; y pasó la vista por todos ellos y en acabando le dije: "¿Qué le parece a vuesa merced de nuestro empleo?". Él me respondió: "Por Dios, señor Juan Pérez, que si va a decir verdad, yo no he visto cosa de gusto ni he entendido nada en lo que he leýdo. Si vuesa merced comprara al *Caballero de Febo, Amadís de Gaula, Palmerín de Oliva, Don Belianís de Grecia* y otros semejantes que tienen honra y provecho, y ver aquel valor de aquellos caballeros y aquellas hazañas tan famosas, como lo sabrá este

43. Luis Molina, *Una descripción anónima de al-Andalus*, Madrid, 1983, vol. I, 22-27.

> señor", señalando al librero, el cual sonriéndose dixo: "Tiene vuesa merced mucha razón". Estaba un estudiante entonces presente, quien riendo dixo: "Ya nos remanece otro don Quijote".[44]

En la misma Castilla, y apenas ocho años después de que la Inquisición de Valladolid ordenase traducir el texto proislámico de los moriscos Mendoza, otro morisco, el toledano Juan Pérez o Ibrahim Taybilí, se afana en comprar los *best seller* de la cultura profana de la época. No parece traslucir, desde el exilio tunecino en el que escribe, la menor animadversión o desprecio hacia esas antiguas lecturas; es más, este párrafo figura como introducción a un largo tratado anticristiano en verso, como si ambas realidades no implicasen necesariamente contradicción. ¿Podemos entender estas palabras también como cultura de los moriscos? La respuesta ha de ser necesariamente positiva de nuevo, aún con los matices que queramos introducir en ella. No se trata, además, de un caso excepcional dentro de la literatura morisca escrita en el exilio después de la expulsión de 1609.[45]

Sin duda alguna es también cultura morisca. Pero una cultura que se manifiesta amplia y variada, y con vectores que apuntan tanto a un universo islámico, proporcionado por su creencia, como a un universo hispánico, facilitado por su entorno. La descripción de la cultura de los mudéjares y los moriscos es bastante la descripción de un proceso de aculturación y cómo se va forjando una personalidad en el curso de ese proceso. Y en esa aculturación los materiales que van acopiando los moriscos, aunque de diversa procedencia, van cobrando matices particulares:

> (...) porque el mundo cría las cosas a manera de contienda y a modo de pleitesía... Más dicen: sin lid ni ofensión, ninguna cosa engendró naturaleza, que es madre de todas las cosas, las cuales dan testimonio en su pronunciación que las estrellas se encuentran en el firmamento de los cielos; adversos elementos uso a otros se rompen, estremecen las tierras, ondean

44. Luis F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, p. 153; Véase, acerca de este pasaje, J. Oliver Asín, "El Quijote de 1604", *Boletín de la Real Academia Española*, XXVIII (1948): pp, 89-126.
45. Luce López-Baralt, *Un Kāma Sūtra español*, Madrid, 1992; Luis F. Bernabé Pons, "L'écrivain morisque hispano-tunisien Ibrahim Taybili (Introduction à une Littérature Morisque en Tunisie)", *Mélanges d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss,* Tunis, 2001, 249-272.

las mares, el aire sacude, suenan sus llamas, los vientos entre sí traen perpetua guerra, los tiempos contienden y litigan entre sí, cada uno y todos contra nosotros.[46]

Este texto se encuentra dentro de un tratado islámico compuesto por un muy particular escritor, el Mancebo de Arévalo, quien escribe dentro de la comunidad morisca de Zaragoza en el primer tercio del siglo XVI. El fragmento citado se ubica dentro de un pasaje que intenta describir los estados con los que el hombre se encuentra en el mundo que le acecha. Fue mérito de María Teresa Narváez[47] el haber reparado en que el autor morisco, lejos de desarrollar algún esquema aprendido en lecciones de maestros islámicos, estaba copiando para su mensaje musulmán un trozo del prólogo de *La Celestina* de Fernando de Rojas, naturalmente sin dejar rastro de su origen. El hecho de que la obra de Rojas se coloque dentro de un discurso islámico debe hacernos pensar no tanto en la posible ligereza del autor que la utiliza, sino en las necesidades culturales de la comunidad musulmana a la que va dirigido el texto.

Hay que insistir en las dificultades de intentar señalar los límites de la identidad cultural de una comunidad cuando ésta nos plantea dentro de sí situaciones muy variadas, cuando no opuestas. ¿No dice el mismo morisco Ricote de *El Quijote* que su cuñado Juan Tiopieyo es "fino moro", su mujer y su hija "católicas cristianas" y que él mismo tiene más de cristiano que de moro, aunque siempre sin los ojos del entendimiento y sin lumbre de fe?[48] ¿O que la mejor información sobre el islam –no exenta de virulencia– en la España del siglo XV provendrá de un alfaquí convertido al cristianismo, Juan Andrés de Xàtiva, que compondrá una obra atacando su antigua religión?[49]

46. Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafçira]. Edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdova* Madrid, 2005, p. (texto modernizado por mí).
47. "El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXII (1995):255-272.
48. Véase el análisis de F. Márquez Villanueva, "El morisco Ricote o la hispana razón de estado", *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, 1975, 304-317.
49. Juan Andrés, *Libro nuevamente impreso que se llama Confusion de la secta mahomática y del Alcorán*, Valencia: Juan Joffre, 1515: Edición crítica por Mª Isabel García Monge y estudio preliminar de Elisa Ruiz García con el título *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Mérida, 2003, 2 vols.

4. La situación lingüística de los moriscos.

La lengua, por ejemplo, es uno de esos odres bien nuevos. La particular situación lingüística de mudéjares y moriscos, derivada de su propia historia, hace que el árabe sea para una gran mayoría de ellos un arcano imposible.[50] La lengua de la revelación al profeta Muhammad se ha perdido para los mudéjares y moriscos castellanos y aragoneses, y éstos no pueden entender el Corán, les resulta difícil hacer sus oraciones en árabe, ni siquiera comprender las leyes por la que se rigen.

> "Y porque los moros de Castilla, con gran sujeción y muchos tributos y grandes fatigas, han descaecido de sus riquezas y perdido las escuelas del arábigo; y sobre su carescimiento amigos míos de mí trabaron muy mucho afectuosamente, (…) los cuales con tan grande clemencia mwe rogaron que en romance yo quisiese copilar una tan breve escriptura de nuestra ley y asuna, de todo aquello que todo buen moro debía saber y usar..." [51]

Así habla una de las grandes figuras del mudejarismo hispano, el muftí de Segovia ᶜIsà ibn Yabir, al ofrecer una versión española de la sunna musulmana.[52] Utilizar el castellano en lugar del árabe para tratar de materia islámica no es asunto baladí en los siglos XV o XVI, pero es la solución que se ofrece a los creyentes musulmanes en la Península para mantener su fe con firmeza y, sobre todo, con realismo. De esta forma, la comunidad morisca va a realizar el esfuerzo innovador de verter unos contenidos islámicos, forjados y desarrollados en árabe, en las estructuras del castellano, lengua que ha crecido semánticamente con el cristianismo. Los tanteos y experimentos que pueden observarse en la aproximación morisca del islam al castellano a través de las traducciones son interesantes y a veces afortunados intentos de resolver esa distancia entre religión y lengua.[53]

50. L. F. Bernabé Pons – M. J. Rubiera Mata, "La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión", *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1999, 599-631.
51. *Apud* Pascual de Gayangos, *Leyes de Moros y Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por Iça ben Gebir*, *Memorial Histórico Español*, Madrid, V (1853): 11-421 (p. 248).
52. Gerard Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Iça of Segovia (fl. 1450). His antecedents and Successors*, Leiden, 1994.
53. L. F. Bernabé Pons, "Interferencias entre el árabe y el romance en los textos coránicos aljamiados", en Pedro Bádenas de la Peña – Sofía Torallas Tovar – Eugenio R. Luján – María Ángeles Gallego (eds.): *Lenguas en Contacto: El testimonio escrito*, Madrid, 2004, 106-129.

La literatura aljamiada que durante los siglos XV y XVI va a crear y mantener la comunidad morisca aragonesa es precisamente la cristalización global de ese esfuerzo innovador. A través de su castellano escrito con caracteres árabes, la literatura aljamiada recopila lo principal del acervo cultural que les ha quedado a los moriscos, colectivizando su memoria islámica. Coranes, compendios legales, normativa doctrinal y ritual, narraciones heroicas, historias piadosas o colecciones de plegarias que ya tenían su existencia en árabe pasan a ser ahora expresados en castellano y revertidos hacia el siglo XVI.[54] Pero este tozudo trasvase de cultura árabe e islámica de mudéjares y moriscos no es una mera repetición de otra lengua, y sería un error conceptuarlo así. Al contrario, en estos textos suele aparecer una voluntad actualizadora que los hace diferenciarse de sus originales puramente árabes.

En varias de sus muestras es asimismo la literatura aljamiada de mudéjares y moriscos un cruce de caminos entre tradiciones literarias de origen diverso. Se encuentran en ella narraciones como la de la doncella Carcayona, actualización musulmana del motivo folklórico de la doncella de las manos cortadas, de amplia difusión en Occidente,[55] o historias como la *Leyenda de Musà con Ya*ᶜ*qub el carnicero* que, como ya demostrara Menéndez Pidal, sirvió de modelo a Tirso de Molina para componer su obra *El condenado por desconfiado*.[56] Incluso una de las historias caballerescas más en boga en la Europa del siglo XV, la *Historia de los amores de Paris y Viana*, tiene también su versión aljamiada, lo que, aparte de otras cosas, demuestra que también tenía sus lectores moriscos.

La literatura de los moriscos es, claro, una literatura islámica en español, pero en la que los dos elementos de ese sintagma tienen su importancia. Y si lo islámico forma la base conceptual en la que se mueve todo el universo morisco, en ocasiones lo español proporciona materiales nuevos que remozan las viejas estructuras islámicas. Porque –volviendo al Mancebo de Arévalo– así habría que entender el hecho de que en su obra islámica más espiritual, el *Sumario de la*

54. Á. Galmés de Fuentes, “La literatura española aljamiado-morisca”, en Walter Mettmann (ed.): *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol IX: *La littérature dans la Peninsule Ibérique aux XIVe et XVe siècles*, Heidelberg, 1985, vol. IX, 1985, I, 117-132; II, 103-112
55. Pino Valero Cuadra, *La leyenda morisca de la Doncella Carcayona. Edición y estudio*, Alicante, 2000.
56. “*El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina”, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de Don Ramón Menéndez Pidal, el día 19 de octubre de 1902*, Madrid, 1902.

relación y ejercicio espiritual[57] este autor que escribe para la comunidad morisca aragonesa utilice ampliamente la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, adaptándola a la islámica y ofreciendo a sus correligionarios un discurso islámico de tintes muy modernos.[58]

5. Una identidad en secreto.

Otra de las características de esta literatura de los mudéjares y moriscos aragoneses es su carácter clandestino. Aunque nacida libremente hacia el siglo XV al amparo del ya antiguo estatuto mudéjar, la conversión forzada de los mudéjares aragoneses y las severas medidas de aculturación dictadas por las autoridades cristianas, hacían que la mera posesión de papeles escritos en árabe fuera un peligro. Se conservan numerosos procesos inquisitoriales en los que precisamente la principal prueba en contra del reo son unos papeles escritos "en lengua de moros", con independencia del contenido o de la lengua que realmente reflejen los papeles.[59] Los moriscos detenidos con libros árabes o en grafía árabe en sus casas o en sus trasiegos de un pueblo a otro, lo son porque representan el mantenimiento secreto de la fe musulmana y el fortalecimiento del grupo de moriscos.[60]

De esta forma el secreto se convierte también en un referente cultural para la comunidad morisca. A partir de él se intentan mantener las estructuras básicas de la vida islámica, se intentan mantener las costumbres higiénicas y alimentarias del islam, se procura cumplir con los preceptos rituales básicos, etc., siempre intentando pasar desapercibidos para la sociedad cristiana. Pero el ampararse en este secreto tiene también otra faceta, como es la posibilidad no ya de no compartir la fe del dominador cristiano, sino incluso la de atacarla. De esta forma, por ejemplo, los moriscos se complacerán en dejar, disimulados entre los adornos gráficos en forma de letras árabes, mensajes que sólo algunas escasas personas

57. Gregorio Fonseca, *'Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arevalo en nuestra lengua castellana'*, Madrid, 2002.
58. María Jesús Rubiera Mata, "El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V", en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558):* Madrid, 2001, 469-485.
59. Ana Labarta, "Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 37 (1977-1978): 177-197, 315-324.
60. Jacqueline Fournel-Guerin, "Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XV (1979):241-259.

pueden leer. Es el caso del jesuita morisco Ignacio de las Casas, alarmado al pasar por Valencia a causa de los atrevimientos de los moriscos:

> Vi allí otra cosa digna de advertir y es que en el altar que tiene aquella iglesia, privilegiado de las ánimas, ay una imagen de las que pintan, alçando el sacerdote la ostia y del un lado y del otro de la ostia están unas labores pintadas que parecen lazos, y son letras arábigas bien hechas y formadas y dicen del un lado –No ay otro Dios– y del otro –sino Dios–, que es la sentencia que an usado y usan oy los mahometanos y arrianos para negar la divinidad de Jesucristo nuestro Señor y todos los sacramentos, y esto lo saben assí muy bien los moriscos de aquella ciudad.[61]

Los moriscos se valen del secreto, y del poco conocimiento real que los cristianos tienen sobre sus creencias, para poder deslizar dentro de la sociedad dominante unos mensajes tanto de afirmación de su propia doctrina, como de ataque contra la religión cristiana. No resulta muy difícil imaginar la sonrisa de los moriscos, obligados a asistir a misa por las disposiciones de las autoridades, al contemplar ese cuadro que representando la eucaristía –un sacramento del todo incomprensible y rechazable para los musulmanes–, a la vez contenía una rotunda afirmación de la profesión de fe musulmana. En la casa de la Trinidad, una afirmación de Unicidad. Pero para verla, hay que saber leerla, y los moriscos saben, en primer lugar, que los cristianos han desterrado el árabe de sus mentes y, en segundo, que les resulta inimaginable un atrevimiento tal.

Si nos situamos en esta perspectiva e intentamos vislumbrar la posición intelectual morisca ante la sociedad cristiana y las posibilidades que ofrece unas acciones desde el silencio, quizá podamos calibrar con más exactitud hechos culturales de mucha mayor trascendencia. Porque ese enorme atrevimiento que la historiografía ha dado en llamar los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada sólo puede entenderse plenamente ante la conjunción de varios de los elementos que venimos invocando aquí.[62] En primer lugar el perfecto conocimiento de los moriscos de la sociedad e Iglesia granadinas; en segundo lugar, su papel de depositarios del saber contenido en la lengua árabe; en tercer lugar, acomodarse en un papel discreto y hacer que la sociedad cristiana "descubra" ella mismas los textos.

61. Youssef El Alaoui, *op. cit.*, p. 547.
62. Miguel J. Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, 1989.

No en vano el asunto dividió a la España del XVII en dos bandos enfrentados y hasta casi un siglo después de los descubrimientos no se apagaron sus ecos.

Los recientes y profundos estudios que se han hecho en torno a los libros plúmbeos[63] coinciden en atribuir su paternidad a ciertos círculos de moriscos granadinos y en subrayar la calidad intelectual de los textos. Unos textos que, aferrados a Granada a través del patronazgo de San Cecilio, hacían intervenir a personajes apostólicos e incluso a la misma Virgen y colocaban a la Iglesia granadina –la más nueva de las cristianas en la Península– a la altura de Toledo o Santiago era un bocado muy apetitoso. El que el árabe y los árabes jugaran un papel tan preponderante en los orígenes del cristianismo hispano (árabes eran los primeros discípulos de San Cecilio; en árabe estaban los plúmbeos; y los árabes y el árabe restablecerían la verdad de la religión) era un trago perfectamente asumible ante lo enorme del premio. Pero en todo este lote iba algo más: perfectamente disimulado dentro de discursos retóricamente cristianos, el islam iba deslizándose en los intersticios de los libros de plomo. De forma cuidadosa, a veces apenas perceptible, los dogmas fundamentales del creyente musulmán iban desfilando ante sus ojos en unos textos pretendidamente de los primeros tiempos del cristianismo. Un ejemplo puede ser ilustrativo: cuando se narra el prendimiento de Jesús en el huerto, en el de mayor tensión el texto especifica:

> Mas hízole pavor Dios y confortóle por medio de un ángel. Y díjole Judas que se le vendería por precio de contado de la moneda consignada. Mostráronseles al que les vendió con un beso, y prendieron, maltratando al figurado en las escrituras.[64]

Para un cristiano puede ser una forma, quizás algo confusa, de contar un momento especialmente emotivo de la vida de Jesús. Para un musulmán, es una narración asimismo aceptable porque abre la posibilidad de considerar la doctrina coránica de la no muerte de Jesús y su sustitución en la cruz por Judas, mediante un maravilloso milagro de Dios.

Frente a la consideración un tanto peyorativa que los libros plúmbeos han tenido durante mucho tiempo, hoy en día se abre paso su consideración como una de las más altas muestras de la cultura morisca. En esta ocasión la cultura morisca

63. Véase especialmente *Los libros plúmbeos del Sacromonte. Invención y tesoro*, editado por Manuel Barrios y Mercedes García-Arenal Granada-Valencia-Madrid, 2006.
64. Hagerty, *Los libros plúmbeos*, p. 120.

en su vertiente más osada que intenta rectificar ni más ni menos que los orígenes del cristianismo desde dentro de los propios parámetros hispanos. ¿No se descubrían reliquias y textos maravillosos por doquier en la España del XVI? ¿No dependía todavía la historia de España, pese al esfuerzo de unos poquísimos eruditos, de los cronicones y pseudocrónicas? Si se estaba discutiendo acerbamente acerca de la venida de Santiago a España, ¿por qué no hacerlo recalar también en Granada?

Lo que algunos moriscos granadinos ofrecían era una enseñanza de la que Cervantes nos mostró la lección suprema: que los manuscritos árabes podían esconder maravillas a poco que se encontrase un morisco aljamiado que pudiese descifrar esos signos lingüísticos. Y si el escritor de Alcalá de Henares había hallado la maravillosa crónica de un Cide Hamete Benengeli, unos años atrás los moriscos en Granada habían logrado traducir no sólo los libros plúmbeos, sino también una crónica de la conquista árabe de España en un asunto demasiado parecido como para no despertar sospechas.[65]

Miguel de Luna, médico morisco y traductor real, uno de los primeros que en razón de su oficio traduce los libros de plomo –y los encuentra por cierto antiquísimos y llenos de alta teología cristiana–, era un personaje relativamente conocido en los últimos años del siglo XVI y primeros del XVI. Luna había publicado una *Verdadera historia del Rey Don Rodrigo* en 1592[66] que tenía un cierto éxito de público a juzgar por sus reediciones. Esta "verdadera" historia se decía traducida de un manuscrito árabe hallado por Luna en la Biblioteca del Escorial, que contenía la crónica de un testigo de todos los hechos: el alcaide Abulcasim Abentarique. El recurso literario de la traducción narrada, completamente en boga en España desde el siglo XV, permite a Miguel de Luna ofrecer una versión de la conquista árabe completamente inédita para el público español. Inédita y, desde luego, sorprendente: en ella el dominio visigodo se caracteriza por ser una época de traiciones, desórdenes y vesanias a la que viene a poner fin la conquista de los ejércitos árabes. Con éstos, llega a la Península el reinado de la justicia, los valores humanos y el ejercicio racional del poder.

65. Leonard P. Harvey, *The Moriscos and Don Quixote*, Londres, Universidad de Londres, 1974.
66. Francisco Márquez Villanueva, "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna", *El problema morisco (desde otras laderas):* Madrid, 1991, 45-97; Miguel de Luna, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Granada, 2001, con estudio preliminar de Luis F. Bernabé Pons. Véase ahora Mercedes García-Arenal – Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma,* Madrid, 2010, pp. 165-196.

Luna –mejor dicho, el alcalde Abentarique– se preocupa mucho en mostrar, por un lado, que el islam no ha tenido demasiado que ver en la conquista de la Península. Las batallas, conquistas y escaramuzas que se van relatando tienen exclusivamente que ver con las virtudes políticas y militares de los contendientes y no, desde luego, con intervenciones divinas. De hecho, Don Pelayo salvará su pequeño reino cuando está a punto de ser conquistado gracias no a legiones angélicas, sino a legiones de liendres que han provocado una terrible peste en los ejércitos árabes.[67] En segundo lugar, una característica acusada de esta conquista árabe es que desde el principio, los árabes ofrecen a las mujeres hispanas el casamiento en condiciones muy ventajosas para ellas: naturalmente, las uniones tendrán lugar desde los primeros momentos. Tan obvio aguijonazo al sistema de distinción entre cristianos viejos y nuevos, y a la interpretación religiosa de la historia, coloca a Luna frente a frente con el neogoticismo de la monarquía hispana y el opresivo sistema de la limpieza de sangre.

En esa España conquistada en la que todos caben (como deberían caber todos en la España del XVI, propone el autor), sobresale un faro de luz en la persona del rey Jacob Almançor. Éste, dechado de perfecciones, soberano de súbditos de cualquier religión y amante del trabajo manual, será un perfecto gobernante y guerrero, amado y respetado por sus súbditos. Podemos preguntarnos si este espejo de príncipes con el que nos obsequia Luna procedería del dibujo de algún héroe árabe, de la suma de las virtudes de grandes gobernantes musulmanes. La respuesta comienza a aclararse, sin embargo, con este texto:

> Renunció en él [su hijo] el mando y cetro real de su corona y reynos con acuerdo y parecer de hombres sabios y Alcaldes gobernadores. Y auiendo hecho esto se retiró a hazer vida solitaria, y a descansar en aquella casa de campo que auemos tratado en este breue compendio de los montes de Albacatin y Alhillan, junto a la qual en una alta sierra mandó fabricar una sumptuosa mezquita y casa, que tenía capacidad donde pudiesen uiuir un morabito con cuarenta discípulos, o monjes.[68]

No hace falta una gran perspicacia para caer en la cuenta de que Miguel de Luna está remedando con bastante aproximación el retiro del Emperador Carlos a Yuste, en la Sierra de Tosmanto, tras dejar el poder a su hijo Felipe, detallando

67. Miguel de Luna, p. XLVIII.
68. Luna, Segunda parte, 29.

incluso la casa del rey adosada al convento jerónimo. Es sencillo asimismo ver que las virtudes que aplica al gran rey Almançor eran las que aparecían en los libros aplicadas a Carlos I.[69] El hecho es que un morisco granadino adopta al César como modelo de rey ideal: el hecho es que Miguel de Luna se había quedado sin modelos árabes, sin referentes andalusíes en el quicio entre los siglos XVI y XVII. Luna, desde los arcanos de la traducción árabe, ya no resucita al-Andalus, sino que crea una que le es propia y favorable.

La hispanización de las capas más cultas de los moriscos españoles a comienzos del siglo XVII era ya considerable y actuaba como una forma de identificación social con su entorno. Buena parte de los moriscos, a su modo y con todos los matices que queramos poner a esta afirmación, seguían porfiando en mantener su fe en el islam, por erosionado que éste pudiera permanecer al cabo de años de no renovación. Pero al lado de su creencia se desarrollaba asimismo una adecuación social a su entorno y un entronque con la tradición cultural junto a la cual han crecido. Ya hemos visto el texto del morisco toledano que en Túnez recuerda sus compras en librerías del Alcalá. Hay otros manuscritos que recogen larguísimos textos de Lope o Quevedo, escritos con patente delectación.[70]

Los moriscos, al menos los más preparados culturalmente entre ellos, habían conseguido una entente entre su creencia musulmana y su cultura hispana. Pero cuando llegue su expulsión de España y lleguen a los países del Magreb, será su elemento hispánico el que les volverá a colocar en tela de juicio. Los marroquíes, tunecinos u otomanos que acogen a los moriscos en tierras africanas tienen en poco el bagaje español que traen los moriscos. Más bien desconfían de él. Y también desconfían del poco islam que traen consigo. Será preciso el decidido empeño de una serie de autoridades religiosas[71] y las voluntades de las autoridades,[72] para lograr que los magrebíes acepten a los moriscos y éstos pue-

69. Luis F. Bernabé Pons, "Carlos V: ¿un rey ideal para los moriscos?", en María Jesús Rubiera (coord.): *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, 2001, 103-112.
70. Jaime Oliver Asín, "Un morisco de Túnez: admirador de Lope", *Al-Andalus*, I (1933:409-456; Luce López-Baralt, "La angustia secreta del exilio. El testimonio de un morisco de Túnez", *Hispanic Review*, 55 (1987): 41-57.
71. Míkel de Epalza, "Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17 (1999-2002):145-176.
72. Míkel de Epalza, "Les structures d'accueil des exilés andalous et le cosmopolitisme islamique méditerranéen", *Mélanges d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss,* Tunis, 2001, 83-98.

dan recibir una adecuada instrucción. La adaptación de los moriscos a su nuevo hábitat musulmán será el último episodio de su historia cultural. Ahora, los moriscos, hispanizados, han de reislamizarse, pero han de hacerlo en español, y han de traducir –como hicieran sus antepasados en Aragón– los textos musulmanes. Es muy instructivo ver qué textos son los que algunos moriscos bilingües vierten al castellano. Llamativo fue cómo uno de esos textos recogía en perfecto castellano un tratado de praxis sexual islámica para las parejas moriscas,[73] y no menos llamativo resulta que entre los moriscos de Túnez circulen traducciones de los libros plúmbeos del Sacromonte. Y también un curioso libro: un evangelio que se presenta como "verdadero" y que, adscrito a San Bernabé, presenta una vida y mensaje de Jesús tan próximo a la más ortodoxa visión musulmana que hoy día es un texto recomendado por ciertos círculos musulmanes.[74] Este evangelio verdadero había sido sugerido en Granada y el Sacromonte, pero sólo en el exilio, fuera de amenazas, este sofisticado producto cultural verá la luz. Alejado, eso sí, de las coordenadas que lo explicaban a la perfección, pero como uno de los más acabados productos culturales de la comunidad morisca,[75] superador de discursos polémicos y afirmación sutil pero rotunda de identidad musulmana.

Creyentes musulmanes, los moriscos habían sido desheredados de al-Andalus para insertarse a su propia manera en España. Ser musulmán y ser español era una dicotomía que se personificaba en ellos, pero que resultaba de muy precario equilibrio. O por musulmanes, o por hispanos, los moriscos siempre tuvieron que pelear por su identidad cultural.

73. Luce López-Baralt, *Un Kāma Sūtra Español*, Madrid, 1992.
74. Luis F. Bernabé Pons, *El Evangelio de Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, 1995.
75. Míkel de Epalza, "Le milieu hispano-moresque de l'Evangile islamisant de Barnabé (XVIe - XVIIe siècle)", *Islamochristiana*, VIII (1982):159-176.

La sociedad, la religiosidad y la cultura morisca*



Dolors Bramon
Universidad de Barcelona
España

Antes de entrar a desarrollar el tema aquí enunciado habrá que establecer unas consideraciones previas: es obvio que la organización de las comunidades islámicas hispánicas, su práctica religiosa y su cultura diferirán según el momento cronológico que se considere. Advierto, además, que aquí no trataré de los individuos musulmanes que se convirtieron al cristianismo voluntariamente (que los hubo, sin duda) sino que me referiré únicamente a la sociedad morisca, es decir, a la que resultó de imponer forzosamente el bautismo cristiano a los mudéjares, que eran los descendientes de los andalusíes o musulmanes de la antigua Hispania.

La población mudéjar había sido autorizada a seguir practicando el islam, a regirse internamente según sus propias instituciones y a manifestar su propia cultura. Una de las cláusulas de las capitulaciones de Granada decía que:

> "sus altezas [los Reyes Católicos] y sus sucesores para siempre jamás dejarán vivir al rey Abí Abdilehi y á sus alcaldes, cadís, mentís, alguaciles, caudillos y hombres buenos y á todo el común, chicos y grandes, en su ley, y no les consentirán quitar mezquitas ni sus torres ni los almuedanes, ni les tocarán en los habices y rentas que tienen para ellas, ni les perturbarán los usos y costumbres en que están".

* Una primera redacción de este trabajo fue publicado como capítulo primero en la obra colectiva dirigida por A. Moliner Prada, *La expulsión de los moriscos*, Nabla editores, Barcelona 2009.

Pero su situación cambió radicalmente después de la conquista del Reino de Granada, último reducto del estado andalusí, en 1492. A partir de entonces, la monarquía hispánica entró en la Edad Moderna con pretensiones de igualarse con la cristiandad que caracterizaba los estados europeos occidentales y para ello, expulsados ya los judíos, llevó a cabo la homogeneización forzosa de todos los súbditos disidentes que quedaban. Es así como se bautizó en masa el remanente islámico: primero fueron los musulmanes de la Corona de Castilla (1501), luego los navarros (1516) y, finalmente, los de la Corona Catalana-Aragonesa, en 1525-1526.

Estos bautismos fueron algo más que un simple acto de liturgia cristiana porque los afectados fueron considerados en adelante como conversos al cristianismo aunque no hubieran tenido ninguna intención de abandonar su religión de nacimiento. Después de una serie de deliberaciones, se decidió que estos antiguos musulmanes, o mudéjares, eran cristianos a todos los efectos y desde entonces fueron conocidos como moriscos o "cristianos nuevos de moro". Esta nomenclatura se originó para distinguirlos de los llamados "cristianos viejos" o "de natura". Buena parte de estos cristianos nuevos siguieron practicando el islam de modo clandestino.

Entre los primeros bautismos, impuestos a principios del siglo XVI, y la expulsión de los moriscos (1609-1614), medió algo más de un siglo, lo que equivale al transcurso de entre cuatro a seis generaciones. Es evidente que el conocimiento de la doctrina islámica no pudo ser el mismo a partir del momento en que se prohibió la enseñanza, la práctica y la propia existencia del islam. Por ello, aunque ahora y aquí trataré de los moriscos en general, es obvio que habrá que tener en cuenta estas diferencias cronológicas a las que me acabo de referir.

¿Conocían los moriscos de las generaciones posteriores en qué consistía el hecho de ser musulmán y la voluntad de seguir siéndolo? ¿Cuáles eran los deberes de los musulmanes para con Dios y para el resto de la comunidad? ¿Cuáles tenían que ser sus relaciones con los no musulmanes? ¿Cómo vivir, en fin, su criptoislam?

El conocimiento del islam

Disponemos de varios documentos que pueden ayudarnos a dilucidar si los moriscos conservaron la instrucción y la práctica relativa a los fundamentos de su religión primigenia hasta el momento de su expulsión. La gran mayoría de ellos nos permiten confirmar que así fue, es decir, muestran que los musulmanes bautizados a la fuerza seguían conociendo cuáles eran los pilares del islam o, lo que

es lo mismo, los fundamentos que los fieles creen que sustentan su religión. Me centraré en tres textos de muy distinta procedencia y que, de este modo, podrán darnos una idea más general de la religiosidad de los moriscos del suelo peninsular: la *Suma de los principales mandamientos e devedamientos de la ley e çunna*, escrito por el alfaquí Iça de Gebir o Yçe Gidelli, *El Llibre de la çuna e xara dels moros*, procedente de las tierras del sur valenciano, y la *Respuesta que hizo el muftí de Orán a ciertas preguntas que [le] hicieron desde la Andalucía*.

La primera obra, publicada por Gayangos (1853) y conocida también como *Breviario sunní*, fue escrita a mediados del siglo XV por el ya citado alfaquí o muftí segoviano para instrucción de sus correligionarios. Constituye una de las primeras muestras de la llamada literatura aljamiada, es decir, de la escrita en lengua castellana pero por medio del alifato o alfabeto árabe. Se trata de un compendio de la moral y el derecho islámicos y las numerosas copias que se han conservado indican que fue una obra muy conocida y divulgada. Recoge los principios de la doctrina islámica y una gran casuística sobre cómo practicarla, pero se observa un desfase entre su contenido y las posibilidades de cumplimiento que tenían realmente los moriscos en los reinos hispánicos. Destaca, por ejemplo, lo que indica sobre cómo debe distribuirse el azaque o impuesto coránico, que se fija como si estuvieran viviendo bajo un gobierno islámico, que se encargara de administrarlo. Así mismo, se dice taxativamente que el musulmán no debe vivir en tierra de infieles, cosa imposible en el caso morisco. Tal como ya destacó L. Patrick Harvey (1962), esta obra, que recoge "la legislación vigente en épocas muy anteriores… es prueba sencillamente de la existencia de nostalgia por el pasado".

El Llibre de la çuna e xara dels moros es un tratado anónimo, cuyo códice manuscrito está en catalán y consta de 355 capítulos. Todo parece indicar, según Carmen Barceló (1989), que lo fecha entre los años 1460 y 1485 y que sugiere que su autor pudiera ser cadí de Xàtiva o de Alzira, que "la persona que lo redactó tradujo del árabe la normativa islámica a la que añadió las ordenanzas cristianas referidas a los musulmanes". Compendia los principios de la ley islámica, fundamentada en el Corán y en la Sunna o Tradición y, como en el caso anterior, está claro que la obra pertenece a la escuela de derecho malikí, que era la vigente en Alandalús.

La tercera obra que me parece oportuno considerar aquí tiene la circunstancia especial de haber sido escrita poco después de prohibirse la práctica del islam en la Corona de Castilla. Me refiero a la fatua u opinión legal que dirigió el muftí de Orán a los musulmanes andaluces cuando éstos le solicitaron consejo para preservar su religión ante el peligro que se cernía sobre su fe con el bautismo forzoso que se había llevado a cabo después de la recién tomada población de Granada.

La versión aljamiada de dicho documento, que había sido fechado en 1563, se conocía desde hace tiempo, pero el ya citado investigador Harvey pudo adelantar la fecha de su redacción al año 1504, gracias al hallazgo del original árabe de dicha respuesta. En ella, el muftí les recuerda en primer lugar cuáles son los fundamentos del islam y a continuación, les aconseja que apelen a la capacidad de disimulo (o *taqiyya*, aunque no utilice esta palabra) que permite el islam a sus seguidores: así, por ejemplo, les indica que para cumplir con la purificación se bañen en el mar o en los ríos y que si sólo pueden hacerlo de noche, les servirá como si fuese de día. Así mismo, les sugiere que si no disponen de agua, froten sus manos con una pared y que si tampoco esto les es posible, que dirijan su vista al suelo o a alguna piedra con intención de hacerlo. Del mismo modo, si son obligados a adorar imágenes cristianas, les aconseja que lo hagan pero que su intención sea sólo para Dios y su fe. Igualmente han de proceder si son obligados a comer cerdo, beber vino, denostar a Mahoma o casarse con no musulmanes.

La práctica religiosa de los moriscos

Las tres obras, hasta aquí brevemente reseñadas, permiten establecer que, en general, los moriscos conocían los principios fundamentales del islam, sus preceptos y su práctica, pero, lamentablemente, no nos dan a conocer cómo los observaban viviendo bajo un gobierno que les forzaba a hacerlo de manera clandestina. Donde sí se podrá apreciar cuál hubo de ser su conducta y cumplimiento religioso en las circunstancias antedichas será, sobre todo, en la documentación inquisitorial. Ello es así porque, una vez considerados válidos los bautismos (recuérdese que el bautismo es considerado un sacramento que imprime carácter y que, por lo tanto, su efecto es imborrable), los moriscos fueron tratados como cristianos y, en consecuencia, el llamado Santo Oficio de la Inquisición contra la Herética Pravidad podía actuar contra ellos si sospechaba que no cumplían los mandamientos y la doctrina del cristianismo católico.

Me serviré en adelante de dos tipos de documentación: en primer lugar, de los informes relativos a los fundamentos del islam y a sus principales creencias y ceremonias que estaban a la disposición de los miembros de los tribunales inquisitoriales para poder indagar así si cumplían debidamente con la religión que les había sido impuesta y comprobar que no seguían practicando sus antiguos ritos. En segundo lugar, podremos verificar (por lo menos, en parte) la vida religiosa cotidiana de los acusados de practicar el criptoislam a través de sus propias confesiones y del testimonio depositado por sus acusadores.

Para exponerlo, seguiré el orden en que se exponen generalmente los cinco pilares del islam entre musulmanes:

a) La shahada o profesión de fe

El primer pilar a observar por los musulmanes consiste en proclamar ante dos testigos su creencia en la existencia de un Dios Único y en la misión profética de Muhammad. Se incluyen, además, la creencia en los ángeles, en las revelaciones hechas por los profetas anteriores, en el Juicio Final, en el premio y el castigo en la vida eterna, etc., pero es obvio que este pilar pertenece al ámbito privado de los individuos y raramente puede tenerse constancia pública de su cumplimiento. No obstante, gracias al ya mencionado recurso del disimulo o *taqiyyah*, el morisco podía renegar públicamente de su fe siempre que la prudencia se lo aconsejara. Claramente les constaba dicha posibilidad a las autoridades cristianas. Así se observa en el "Parecer de Don Martín de Salvatierra, obispo de Segorbe, del estado en que están los moriscos de Valencia", reproducido por Pascual Boronat (1901), donde se lee que

> "es cosa llana y certíssima que todos los moros de España y fuera della, por tradiciones de unos a otros y por la doctrina y enseñamientos de sus alfaquíes y maestros, tienen entre ellos por fee que si, por excusar alguna violencia o por temor de alguna pena reciben el bautismo de los cristianos o confiesan a Iesuchristo o hacen alguna obra cristiana, no ofenden a Mahoma si en sus corazones le creen, aman y adoran haciendo en secreto sus ceremonias".

Curioso resulta también el siguiente fragmento de una obra del morisco llamado Mancebo de Arévalo conservada en un manuscrito aljamiado exhumado por Harvey (1958) donde se muestra cómo los moriscos también eran conscientes de dicha capacidad de *diçimulança*:

> "Dixo un álim d'este rreyno hablando de nuestro encerramiento: yo bien conoçco que somos en una temporada de grande espanto, mas no por eso dexará Allah de darnos cautorizada si dexamos el pro'o de nuestro poderío en lo que toca al preçeptario mandamiento. Y a cuanto l'amonestança todos la podemos usar por la bia prebilejada i con los cantares ajenos por donde los cristianos hazen salba pues todo cabe debaxo de buena disimulança, porque la buena doctrina, no la puede bedar ninguna ley, por inumana que sea".

Así mismo, tal como recoge Longás (1915 y 1990, p. 64), en la declaración prestada ante el tribunal de la Inquisición de Barcelona por Francisco Çafar, cristiano nuevo de moro del arrabal de Segorbe, afirma, entre otras cosas, que

> “sabe bien que todos los del arraval de Segorbe son moros de secreto, y en lo público lo disimulan en cuanto pueden”.

b) El estado de pureza ritual y la oración o zala.

Para todos los actos religiosos que realiza cualquier musulmán a lo largo de su vida, es preciso que esté en estado de purificación ritual. Pero, al contrario que en el cristianismo, en el islam –y también en el judaísmo– la impureza no tan sólo no se relaciona con la idea de pecado, sino que a menudo se pierde como consecuencia de actos lícitos e incluso necesarios: por haber mantenido relaciones sexuales, tras cualquier efusión de semen y tras cada menstruación, permaneciendo impuras las mujeres mientras tienen el período. Esto es así porque, según el islam, todo lo que el cuerpo elimina, excepto el sudor, ha experimentado un proceso de transformación que lo convierte en impuro. En estos casos, considerados como una impureza mayor, el musulmán tiene que proceder al lavado total de su cuerpo con agua, incluidos el cabello y la barba, si se tiene. En la documentación medieval, esta práctica necesaria suele denominarse *athaor*. Según un informe que obraba en poder del Tribunal del Santo Oficio de Valencia, publicado por Gredilla (1874), este tipo purificación la hacían de la siguiente manera:

> “se desnudan en cueros y ponen en una artesa con agua caliente y jabón y se lavan todo el cuerpo; y esto hecho, bacían el agua y hechan otra limpia en un librillo, y allí meten las manos de palmas, diciendo *A la huogbar* [es decir, *Al·lâhu Akbar* o Dios es el más Grande]… Se ponen de rodillas en la artesa y, juntas las manos, toman agua tres beçes, y la hechan por ençima del onbro derecho y, luego ponen la mano derecha sobre el hombro derecho, y la izquierda por debajo del braço Yzquierdo, para que ambas manos se alcançen por las espaldas … y hechan el agua con entramas manos por el hombro yzquierdo otras tres veçes, y otras tres por el derecho (que han de ser nuebe) y, echo esto, se visten camisas y rropas limpias”.

El estado de pureza ritual también se pierde a consecuencia de otros actos, como haber tenido contacto con cadáveres, con cosas (vino, cerdo o vísceras de animales ilícitos) consideradas impuras e incluso por actos fisiológicos naturales, como haber satisfecho las necesidades corporales o haber dormido, estado que se equipara a la muerte temporal. En estos últimos casos se considera que se ha adquirido impureza en grado menor y el creyente tiene que hacer la llamada ablución menor (*wudû’*), que figura en los documentos castellanos coetáneos con el nombre de *alguadoc*, *guadoc* o *guado*. Consiste en lavarse tres veces las manos, la cara, la cabeza –frotándola–, los brazos hasta los codos y los pies hasta los

tobillos. También es obligatoria, por tradición, la triple limpieza de los orificios nasales, así como hurgarse las orejas con el dedo y pasarse agua por la boca y enjuagársela. Según el Corán (4, 46/43 y 5, 9/6), si no se dispone de agua, este elemento puede substituirse por arena o por el polvo de los propios vestidos; entonces es preciso frotarse la mano y pasarla por la cara y los antebrazos. Este tipo de ablución entonces recibe el nombre de *tayammun*.

La observancia de esta obligación aparece con muchísima frecuencia en la documentación inquisitorial como característica del islam, de tal manera que una testigo del tribunal de Cuenca, según García Arenal (1978, p. 51) llega a decir que

> "no solo era costumbre entre los moros lavarse cuando se casaban y cuando se morían sino muchas veces al año".

Las referencias a la ablución, sea en su modalidad mayor o menor, tal como hemos visto, suelen figurar en los procesos como rito previo a la oración. Para cumplir con la oración, que es el segundo pilar del islam, los moriscos hubieron de renunciar a muchas cosas. En primer lugar, tuvieron que prescindir de la convocatoria pública, llamada en la documentación coetánea *alidén* y que debía hacer el almuédano desde uno de los minaretes de la mezquita, que es el lugar de reunión para el rezo colectivo y que, evidentemente, en época morisca dejó de existir. Consta, sin embargo, que los criptomusulmanes se reunían clandestinamente para hacer en común sus oraciones en lugares muy diversos, siempre guardando en lo posible la prescripción de que fuesen limpios y extendiendo en el suelo una manta a modo de alfombra. La documentación alude a menudo a la obligación de rezar mirando hacia La Meca con la expresión "la cara hacia do sale el sol" y da cuenta también de los diversos movimientos corporales que realiza el musulmán en sus plegarias. Así, en el Tribunal de Cuenca, estudiado por García Arenal (1978, pp. 43-44), se dice que Beatriz de Padilla:

> "baxava e alçaba el cuerpo y hacía meneos con las manos volviendo las palmas para atrás por encima de los hombros y hacía boliçio con la lengua".

Y, tal como escribe Halperín Donghi (2008, p. 105), uno de los estudiosos más lúcidos del problema morisco, el morisco valenciano Onofre Cudeydiel, de nombre islámico Ahmad, al ser requerido en 1590 por la Inquisición acerca de las oraciones cristianas que conocía, se apresuró a recitarlas sentándose sobre sus talones, es decir, adoptando una de las típicas posturas del rezo islámico.

c) El pago del impuesto coránico o azaque.

El cumplimiento de este tercer pilar, que prescribe que cada musulmán ha de entregar a la comunidad una parte proporcional de los bienes que ha poseído a lo largo de cada año, quedó en la intimidad de las comunidades moriscas y no conozco ninguna documentación inquisitorial que aluda a ello. Es obvio, sin embargo, que la solidaridad conversa funcionó siempre que fue necesario. Halperín Donghi trató magníficamente el funcionamiento de la solidaridad morisca valenciana, en las 55 páginas del segundo capítulo de su obra, y la trató en sus tres vertientes: los soportes materiales, la solidaridad religiosa y la nacional, que les distinguía como comunidad aparte. Un fragmento del texto de Iça de Gebir, ya citado, indica que

> "los azaques deben ser guardados en poder de los moros muy fieles recebidos por registro del rey o caudillo. Sean dados en debidas cosas como el mantenimiento del rey o de sus necesarios, o para sus alcaldes o justicias, o para los alfaquíes o almuédanos o para las mezquitas o fuentes o pozos o ahorrar cativos o escuelas o maestros dellas",

legislación del todo imposible de cumplir en época morisca.

d) El ramadán

El cuarto pilar del islam consiste en la prohibición de que nada entre en el cuerpo de un musulmán adulto y sano de espíritu y de cuerpo durante las horas de luz solar de los días del ramadán, que es el noveno mes del calendario islámico. Se trata, en consecuencia, de la abstención de comer, de beber y de tener relaciones sexuales (últimamente se ha añadido la prohibición de fumar) mientras "pueda distinguirse un hilo blanco de uno negro". El Corán detalla muy bien el por qué de este precepto y cómo hay que observarlo:

> "¡Creyentes! se os ha prescrito el ayuno de la misma manera que se hizo a los que os precedieron (…) Pero si alguno de vosotros está enfermo o de viaje, lo observará un número igual de días. Los que, pudiendo, no lo hagan, podrán substituirlo dando de comer a un pobre (…) Durante el mes de Ramadán se hizo bajar el Corán como guía para los hombres. El que de vosotros vea el creciente [de la nueva luna] que empiece. El que esté enfermo o de viaje, que lo haga un número igual de días. Dios quiere para vosotros lo que es fácil y no lo que es difícil" (Corán, 2, 183-187).

Este pilar era y es, con mucho, uno de los más observados por los musulmanes y, además, resulta y resultaba muy fácilmente detectable. Entre los moriscos aparece muy a menudo en la documentación acusatoria inquisitorial. Muy ilustrativa es la noticia de que los de Gandía que trabajaban en los tórridos hornos de la industria de la caña de azúcar "no tenían sed". Otros, según estudia Halperín Donghi (p. 96) "no vienen a comprar hasta la tarde, no mordisqueaban, como suelen, el pan que compran, no beben del pozo que hay al lado de la tienda", tal como declara una testigo en el año 1589.

e) La peregrinación

El Corán (3, 91/97) estipula que todo musulmán adulto, sano de cuerpo y de mente y con posibilidades económicas, debe viajar a La Meca por lo menos una vez en su vida. El objetivo fundamental de este peregrinaje es la visita a la gran mezquita de La Meca, en cuyo patio se encuentra la Kacbah, que es tenida por primer templo dedicado a la adoración del Dios Único. Según el Corán (2, 121/127), Abraham e Ismael pusieron sus cimientos y el islam la considera la Casa de Dios por antonomasia. Se trata de una edificación de forma cúbica y sin techo (de unos 10 por 12 metros y unos 15 de altura) construida con piedra gris, que albergaba en tiempos preislámicos a los símbolos de las diferentes divinidades veneradas por los árabes y que fueron destruidos por el Profeta cuando implantó el monoteísmo en La Meca.

Si ya de por sí en tiempos pasados era muy difícil poder superar las dificultades que entrañaba este viaje, que constituye el último pilar del islam, se comprenderá que resultaban prácticamente insalvables a unas personas a quienes se les había prohibido la práctica del islam. Se han conservado, sin embargo, algún testimonio de peregrinaje, como es el caso de la narración aljamiada titulada *Coplas del alhichante de Puey Monzón*, escrita por el aragonés exiliado Mohamed Rabadán. Es sabido que los creyentes pueden delegarse en otra persona el cumplimiento de este precepto si ellos no pueden viajar, pero desconocemos si se dio el caso y tampoco parece que ningún texto aljamiado se haga eco de la recomendación de que se dé un donativo en su lugar (si no se cumple), tal como sugiere el propio Corán (2,192/196). Se tiene noticia de romerías que realizaban los moriscos, especialmente a tumbas de algún personaje venerado, como es el caso de una sepultura situada en el pueblo alicantino de Adzaneta.

Otras prescripciones del islam: la alimentación

Es bien sabido que los musulmanes tienen prohibido, entre otras cosas, el consumo del cerdo. Esta es una de las prescripciones más presentes en los docu-

mentos inquisitoriales puesto que, en las relaciones entre vecinos en los pueblos de población mixta, resultaba muy fácil observar quiénes se negaban a comerlo. Era tal la generalización de dicha prohibición que, tal como recogen Domínguez Ortiz y Vincent (1978), el coetáneo Damián Fonseca escribió (1611).

> “estaba en manos de cualquier cristiano hacerles pasar muchos días sin beber porque con untar un poco la fuente del lugar con tocino no había remedio que en muchos días bebiesen agua dellas”.

También se hacía visible la aversión morisca al olor de este animal cuando se cocinaba con él y no con manteca o con aceite: en la prisión de Cuenca, por ejemplo, los cristianos cocinaban cerdo para molestar el olfato de los moriscos también presos, los cuales

> “se apartaban de su rancho por no ver comer el tocino y cada vez que lo freían se atapaban las narices por no olerlo”.

También en Cuenca y en ocasión de tener que participar en comidas comunes entre trabajadores, por no probar de la olla que comían los demás, se alimentaban de “pan, aceite y cebolla”. No se trataba únicamente de no comer cerdo, sino que también se negaban a comer carne mortecina, es decir, carne de algún animal que no hubiese sido sacrificado tal como prescribe el ritual islámico que consiste en degollarlo mirando a La Meca, pronunciando el nombre de Dios y dejándolo desangrar. Consta, además, que a menudo lavaban la carne con agua para eliminar cualquier rastro de sangre. En este sentido, se afirma entre otros casos, que los moriscos de Quintanar de Cuenca

> “nunca traen carne de la carnicería sino que en su casa y de sus deudos la mataban”.

Por otra parte, era muy conocida la frugalidad de los moriscos, tal como muestra la opinión emanada por la Audiencia de Valencia al decir que

> “de día y de noche estavan sobre sus tierras y heredades sustentándose con solo pan de cebada, miel, passas e higos”,

opinión de la que participan y sacan conclusiones personas ajenas al problema religioso inquisitorial, como es el caso de Miguel de Cervantes quien, en una de sus novelas ejemplares, *El coloquio de los perros*, escribe que

> "entre ellos no hay castidad, ni entran en religión ni ellos ni ellas. Todos se casan, todos multiplican, porque el vivir sobriamente aumenta las causas de la generación".

Otros usos propios de moriscos

Aunque no siempre tuvieran que ver con las prescripciones islámicas, se puede observar que los cristianos viejos achacaban al islam determinadas costumbres que seguían los moriscos. En primer lugar, hay que señalar la circuncisión, aunque no constituye una obligación para los fieles musulmanes puesto que ni siquiera es mencionada en el Corán. Según Halperín Donghi, era opinión dominante entre los cristianos viejos el hecho de que "todos los moriscos estaban retajados" y, efectivamente, explica que lo estaba la mayoría de los que cayeron en manos del Santo Tribunal de Valencia. Sin embargo, no es esta la apreciación de García Arenal respecto a los que fueron a parar a la inquisición conquense y que revela que sus reos eran incircuncisos. Domínguez Ortiz y Vincent (1978, p. 136) aportan al respecto la noticia de un cristiano viejo de Granada a quien el cirujano le prescribe una operación de fimosis y que ésta se lleva a cabo ante notario y testigos para evitar en adelante eventuales malentendidos.

Hay que advertir, además, que, en general, si se hacía, no se circuncidaba a los niños hasta que tenían uso de razón porque estando desnudos hubiera podido apreciarse dicha circunstancia y hubieran puesto en peligro a sus familias. Del mismo modo y por el mismo motivo, también se retrasaba su instrucción sobre el islam y sus normas y prescripciones.

Aunque parece que los moriscos no se negaban a que sus hijos recibieran el bautismo cristiano, era creencia común que después de bautizados procedían a celebrar una ceremonia para "descristianarles". Según cita de Longás (1990), el canónigo Bermúdez de Pedraza, explica que

> "bautizaban por cumplimiento los hijos, y después en casa les lavaban con agua caliente la Crisma y el Olio Santo".

De modo parecido se expresaba Luís Mármol Carvajal refiriéndose a los granadinos y Arias Gallego, Inquisidor de Zaragoza, informaba en 1553 que entre los moriscos aragoneses

> "hay algunos que se han raýdo las crismas en ciertos ayuntamientos dellos en presencia de cierto morisco que les hazía el officio de alfaquí".

Mucho más explícita resulta la descripción que se hace en la obra *Suma de los principales mandamientos e devedamientos de la Ley y Çunna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462*, publicada, como hemos dicho, por Gayangos, donde se relata que

> "Echan en un librillo granos de trigo y cebada y cosas de oro y plata, y sobrello agua caliente y ponen la criatura desnuda sobre el librillo y hacenle el athaor y luego el guado y luego le envuelven en rropas limpias y le ponen nombre; luego le ponen una toca de seda a la criatura y las personas que alli estan toman todos de los cabos de la rropa y preguntan, la que baptiça como ha nombre y responden las otras el que le han puesto y alçan todas la criatura y toca y en boç alta diçen todos li li li li y quitan la toca y toman un libro arabigo y ponenlo sobre la boca, narices y oxos de la criatura diciendo: "Alah te haga buen creyente" y hecho esto quitan el oro y plata y lo demas del librillo, y tomale una mujer y ba a echar el agua en baxo de la cama de la parida y alli la derrama dando una gran rrisa; no se hallan presentes hombres a esta ceremonia y hacenla al seteno dia del naçimiento de la criatura".

Se cortaba, además, un primer mechón de pelo al recién nacido y su peso en oro se distribuía entre los pobres. Esa práctica solía recibir el nombre de "fadas" o "estrenas" y era perseguida por la Inquisición porque se consideraba que se hacía para borrar los efectos del bautismo. Pero hay que relacionarla, sin duda, con el ancestral mito semita del sacrificio de la cabellera y en árabe recibía el nombre de *caqîqah* (BRAMON, 1989). Dicha celebración estaba muy contaminada con prácticas mágicas y supersticiosas.

Tampoco se podían negar los moriscos a celebrar sus bodas según el ritual cristiano pero era de todos conocida la ceremonia islámica que hacían en privado al salir de la iglesia. Lo mismo hay que decir de los ritos mortuorios, para los que el islam prescribe que el difunto sea purificado mediante el lavado total del cuerpo antes de recibir sepultura y que debe ser enterrado directamente en tierra virgen, amortajado, sin ataúd y lo más rápidamente posible.

En otro orden de cosas, ya en el siglo XIV, el franciscano gerundense Francesc Eiximenis, que vivió en Valencia, notaba y criticaba en su *El regiment de la cosa pública* el hecho de que los moros comieran de un mismo plato y sentados en el suelo en lugar de utilizar mesas y sillas, costumbre generalizada ya desde época andalusí y mudéjar.

Una afición tenida como señal de prácticas criptoislámicas, sobre todo entre las comunidades moriscas castellanas procedentes de Andalucía y, más concretamente, de Granada, fue la de reunirse en casas de parientes y amigos para contarse

historias, charlar (o islamizar, según algunos testigos). La sospecha se agravaba por el hecho de cantar, en árabe o en castellano, zambras –o *leylas*, tal como son llamadas en muchos documentos– acompañándose de instrumentos musicales y celebrando así sus bodas y otras festividades. Tal como señala Mercedes García Arenal (1975), "las zambras adquieren cariz de rito religioso" y su prohibición en la pragmática de febrero de 1567 fue, precisamente, el detonador de la guerra de las Alpujarras.

Otra de las características típicamente moriscas era el hecho de que trabajasen los domingos y durante las festividades cristianas señaladas por la Iglesia. En general, lo hacían de manera pública y manifiesta y hay que advertir, en este sentido, que la mayoría de los primeros privilegios que concedió el rey Jaime I el Conquistador a los mudéjares fueron, precisamente, de tipo laboral, tal como muestra el capítulo II, rúbrica 82, de los Furs de Valencia (y que reproduzco traduciendo su original catalán):

> "Dictamos por este fuero que a los sarracenos no les esté vedado labrar sus haciendas propias o las que tuvieran que labrar a medias, en los días de fiesta como Navidad, Pascua de Resurrección, Pentecostés o el día de Santa María, a mediados de agosto",

documento fechado en el año 1258, ratificado por Pedro el Grande y, en 1290, por su hijo Alfonso el Franco (BRAMON, 1981).

Cuando fueron bautizados en masa en el siglo XVI, se dispuso que el calendario no estuviese para ellos tan cargado de fiestas religiosas como para los cristianos viejos porque era necesario que trabajasen los días festivos para poder hacer frente a los numerosos tributos que debían pagar a sus señores. Éstos, por lo demás, eran los más interesados en que sus vasallos no interrumpieran sus labores puesto que obtenían sustanciosas ganancias de su situación de semiesclavitud. Para finalizar este apartado, añado que la expulsión de los moriscos valencianos se llevó a cabo en el mes de septiembre, es decir, cuando ya había finalizado el año agrícola, excepto para la recolección de la caña de azúcar.

La cultura de los moriscos

Con lo dicho hasta aquí ya se ha podido observar un variado conjunto de creencias y prácticas que eran propias de la población morisca y que, por consiguiente, formaban parte de su cultura. De entrada, hay que enmarcar la cultura de las comunidades criptoislámicas dentro del islam, si bien habrá que distinguir algunas características que fueron el resultado de las singulares circunstancias

hispánicas. En algunas ocasiones, y sobre todo en comunidades muy cerradas, se puede vislumbrar el conocimiento y la observancia de un islam precario, mezclado con creencias populares, supersticiosas y prácticas mágicas (LABARTA, 1982-83), pero, en general, hay que señalar, de acuerdo con Domínguez Ortiz y Vincent (1978, p. 92) que "desde el punto de vista religioso, parece claro que los moriscos no se distinguían apenas del conjunto del islam".

La literatura aljamiada

Una de las características culturales que distinguieron a los moriscos hispánicos fue, sin duda, el diverso grado de conocimiento de la lengua árabe, más o menos dialectalizada con el paso del tiempo: si bien los del Reino de Granada y del de valencia la conservaron en sus ritos religiosos y en su vida cotidiana, la mayoría de comunidades moriscas había ido abandonando el uso de dicha lengua y algunas incluso dejaron de comprenderla. En consecuencia, se hizo necesario recurrir a un sistema de escritura muy peculiar, que consistía en utilizar el alifato árabe para reproducir textos en lengua castellana. Este tipo de literatura recibe el nombre de aljamiada, denominación que procede del término árabe *al-cajâmiyyah*, que se refiere al uso de una lengua extranjera, es decir, no árabe. Nació en el siglo XIII y no fue descifrada hasta el siglo XIX. El uso del alifato no está bien explicado pero parece que se debe al carácter religioso que el islam da a la lengua árabe por ser la utilizada por Dios en su última revelación a la humanidad. Más adelante también se escribió con caracteres latinos (GONZÁLEZ PALENCIA, 1965)..

Dicha literatura incluye, sobretodo, textos religiosos, en especial de ediciones totales o parciales del Corán con sus correspondientes comentarios, de recopilaciones de hadices y de diversas profecías, tratados de moral o de derecho, relatos piadosos, biografías de Mahoma y de otros profetas, como José, hijo de Jacob, presentado como libertador de su propio pueblo, de Alejandro Magno, presentado como héroe, etc., pero también figuran en este género narraciones profanas de muy diversa índole: traducciones de obras clásicas orientales, libros de ciencia, poesía, magia, superstición, ensalmos y hechizos. No faltan tampoco tratados de medicina y de higiene, campo en el que algunos moriscos descollaron gracias a su dominio del árabe y de poder acceder a través de dicha lengua a la ciencia griega.

En la mayoría de las ocasiones, su descubrimiento ha podido ser realizado gracias a que el derribo de alguna pared o edificio en antiguos lugares de moriscos ha puesto al descubierto alguna alacena que los guardaba y escondía. Este ha

sido el caso de la los manuscritos que aparecieron en la población zaragozana de Almonácid de la Sierra, en el último cuarto del siglo XIX, y de otras poblaciones, como Sabiñán, Ocaña, Urrea de Jalón o Torrellas, entre otras.

Aunque, tal como hemos dicho, son obras escritas en castellano, la lengua empleada en estos textos está llena de calcos del árabe y de arabismos, como es el caso del uso del término *annabí*, que significa profeta, de *almalaque*, o ángel, de *alhichante*, o peregrino, y de un largo etcétera. Se trata, sin duda, de una literatura islámica y también hispánica, cuya aparición (no hay unanimidad sobre su fecha de inicio, entre los estudiosos) y desaparición coincidió con la especificidad morisca que la creó.

Además de las numerosas ediciones y glosas del libro sagrado de los musulmanes, destaca la obra, ya citada, del alfaquí de la aljama de Segovia, Iça de Gebir o Yçe Gidelli, titulada *Suma de los principales mandamientos e devedamientos de la ley e çunna*, o *Breviario sunní*. Es un tratado de moral y de derecho que tuvo una gran difusión entre las comunidades moriscas, a tenor de las copias que se han conservado. Cabe citar también aquí un autor anónimo, llamado el Mancebo de Arévalo, que recorrió diversos territorios hispánicos en busca del saber islámico peninsular y en cuya *Tafçirah* se observan influencias de las doctrinas de Algacel.

Entre la obra poética aljamiada, destaca el *Poema de Yusuf*, escrito en *cuaderna vía* por un anónimo morisco aragonés del siglo XIV, que narra la historia de José, hijo de Jacob, según el relato coránico de la sura 12, pero con diversas adiciones procedentes de leyendas de la tradición judía. Otro autor bien conocido es el también aragonés Mohamed Rabadán, de Rueda de Jalón, quien dio una versión libre (1603) de una obra oriental, *Historia genealógica de Mahoma*, y escribió el relato de su peregrinación a La Meca, *Las coplas del alhichante de Puey Monzón* (siglo XVI). Escribió, también, una *Historia del espanto del día del juicio, Los nombres de Allah y el Canto de las lunas del año.*

Otros poetas notables fueron Mohámmad al-Xartosí, físico del almirante don Diego Hurtado de Mendoza, que componía “trobas muy sotil e bien letradamente fundadas”, según cita del *Cancionero* de Baena, y algunos exiliados, como el ciego Ibrahim de Bolfad, vecino de Argel, el maestro Juan Alfonso, que emigró a Tetuán, y un anónimo admirador de Lope de Vega. Todos estos autores, libres ya de la presión y de los peligros y maltrato que habían padecido anteriormente, escribieron desde el exilio violentos ataques contra el cristianismo en obras de polémica religiosa.

La cuentística tuvo gran importancia en este tipo de literatura y muestra, a menudo, influencias de obras castellanas: este es el caso del *Alhadiz de Musa con Jacob el carnicero*, que recuerda *El condenado por desconfiado*, de Tirso

de Molina. Hay que citar también, el *Recontamiento de Isa* [o Jesús de Nazaret] y *la calavera*, que contiene una descripción del infierno; el *Recontamiento de Temim Addar*, que narra la historia de uno de los compañeros de Mahoma que fue transportado al país de los genios y que regresó para contar las vivencias de este trance; la *Estoria de la ciudad de Alatón y de los alcáncames* [o vasijas], que reproduce un conocido cuento de las *Las Mil y una noches*; el *Alhadiz del baño de Zarieb*, donde se han apreciado relaciones con la ascética; el *Recontamiento de Almicded y Almayesa*, que puede calificarse como novela caballeresca, o diversos fragmentos de la novela provenzal *Paris y Viana*, traducidos y conocidos entre los moriscos, probablemente, a través del catalán.

Como obra dedicada a la magia y a los más diversos sortilegios, cabe citar, finalmente, el *Libro de las Suertes o Tratado de la adivinación por el juego de azar*, del que se conservan cuatro manuscritos.

Bibliografía

Barceló, Carmen (1989): *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El Llibre de la çuna e xara dels moros*, Córdoba, Universidad de Córdoba.

Bernabé Pons, Luis F.(1992): *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, Universidad de Alicante.

Boronat y Barrachina, Pascual (1901): *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia.

Bramon, Dolors (1981): *Contra moros y judíos*, Barcelona, Península, 1986.

Bramon, Dolors (1989): "El rito de las fadas. Pervivencia de la ceremonia preislámica de la caqîqah", en *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces* (1492-1609), Zaghouan, CEROMDI, pp. 33-37.

Bramon, Dolors (1993): "Resistencia de las aljamas frente a la Inquisición: la figura del alfaquí", *Le Ve centenaire de la chute de Granade. 1492-1992*. V Symposium International d'Etudes Morisques, Zaghouan (Tunis), pp. 171-176.

Bramon, Dolors (2002, 2ª edición, 2009): *Una introducción al islam: religión, historia y cultura*, Barcelona, Crítica.

Domínguez Ortiz, Antonio y VINCENT, Bernard (1978): *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente.

Fonseca, Damián (1611): *Justa expulsión de los moriscos de España, con la instrucción, apostasía y traición dellos: y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia*, Roma.

García Arenal, Mercedes (1975): *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional.

García Arenal, Mercedes (1978): *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI editores.

Gayangos, Pascual de (1853): "Suma de los principales mandamientos e devedamientos de la Ley y Çunna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462", *Memorial Histórico Español*, V, pp. 11-241.

Gredilla, C.P. (1874): "Cerimonias de moros que hacen los moriscos", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 4, pp. 165-169.

González Palencia, Ángel (1965): *Historia de la literatura arábigo-española*, Barcelona, Labor.

Halperín Donghi, Tulio (2008): "Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia" en *Cuadernos de Historia de España*, XXXIII-XXIV (1955), pp. 5-115 y XXV-XXVI (1957), pp. 83-250. Reediciones, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1980 y Valencia-Granada-Zaragoza, Universidad de Valencia / Universidad de Granada / Universidad de Zaragoza.

Harvey, Leonard Patrick (1958): "Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge", *Al-Andalus*, XXIII, pp. 49-74 (se trata del ms. Cambridge D. 9.49, fol. 126 v., 11.7-15. Cf.

http://www.alyamiah.com/cema/modules.php?name=News&file=article&sid=77)

Harvey, Leonard Patrick (1962): “Cripto-Islam in Sixteenth Century Spain”, *Actas del Primer Congreso de estudios Árabes e Islámicos*, Córdoba, pp163-168.

Harvey, Leonard Patrick (1989): “Los moriscos y los cinco pilares del islam” en *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, CEROMDI, pp. 93-97.

Labarta, Ana (1982-1983): “Supersticiones moriscas”, *Awrâq* (Madrid), V-VI , pp. 161-190.

Longás, Pedro (1990): *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica-E. Maestre, 1915 (edición facsímile, estudio preliminar de Darío Cabanelas, Granada).

Vincent, Bernard: Cf. Domínguez Ortiz, Antonio.

La literatura morisca como puente entre el Occidente y el Oriente*



Farida Benazouz
Universidad Abdelmalek Essaadi
Marruecos

¿Qué entendemos por literatura morisca? y ¿hasta qué punto puede ser entendida como una determinada manifestación (de las múltiples que existen) que tiene como reto acercar y entablar relaciones entre el Occidente y el Oriente, o mejor dicho, entre las culturas cristiana y musulmana de la España entre los siglos 15 y 17?

La literatura morisca, o literatura de los andalusíes tardíos, como quisieron y insistieron ser denominados sus protagonistas,[1] queda aún para conocer y sobre todo por los especialistas árabes y musulmanes de la literatura andalusí, que dan

* El presente artículo ha sido publicado por la Universidad Internacional Menéndez-Pelayo- Campo de Gibraltar en 2010, dentro del marco del II Encuentro: El Diálogo de las culturas cristiana y musulmana en el marco de la Alianza de Civilizaciones. Historia y actualidad.

1. Estos andalusíes han sido denominados por sus adversarios por Moriscos. Ellos nunca habían admitido ésta denominación. Prueba de ello son sus firmas de algunas de sus obras:
“Hache Muhhamed Rrubio Andaluz”
“Abd al Rahman b. Kaism Ximenez Andaluz”
“Ahmed Ben kacim Bejarano Andaluz”, textos reproducidos en:
Wiegers. G. A, Learnad Muslim Acqaintance of Erpenius and Golius. Ahmad b. kâsim al-andalusî And Arabic Studies in the Netherland, Leiden, 1988.

Al Hajari se expresa así en su famoso relato de viaje:
"وبعد، فيقول العبد الفقير إلى الله تعالى... أحمد بن قاسم بن أحمد ابن الفقيه قاسم بن الشيخ الحجري الأندلسي".
"وكان الأندلس يقطعون البحر في سفن الفرنج".

por acabada la historia de dicha literatura con la desaparición del último estado islámico de la península ibérica en 1492, es decir, después de la reconquista y la toma de Granada por los Reyes Católicos según la historia y la memoria histórica de la España cristiana, o de la terrible caída del mismo reino en las manos de los mencionados reyes según la historia y la memoria histórica de al Andalus arabo islámica.

La literatura morisca es la literatura que produjeron los andalusíes que se quedaron en España de aquellas épocas como nuevos súbditos de los mencionados reyes, y que han tomado a ellos mismos y a sus comunidades como principales destinatarios de dicha producción literaria. Y esto para expresar con sus propias sensibilidades artísticas y estéticas, sus condiciones humanas religiosas, sociales e históricas, y sus aspiraciones en preservar su identidad cultural arabo islámica, o mejor dicho, rasgos y señas de los que podían, más mal que bien, preservar de los principales constantes de esta identidad, mediante un islam metaforizado y una lengua árabe truncada y en plena persecución. Lo que quiere decir que estos andalusíes se han encontrado, después de sus bautizos forzados, obligados a la doble vida entre el Islam y la cristiandad. Tenían que esconder el Islam y su lengua y camuflarlos dentro del cristianismo y del castellano que debían exponer y practicar bajo las amenazas del fundamentalismo religioso del estado teocrático español con su iglesia romano católica y su inquisición religiosa y lingüística. Es por lo cual se esforzaron los andalusíes tardíos o los moriscos a producir continuamente una literatura para acompañar esta doble vida y expresar sus aspiraciones de preservar unas señas de identidad arabo islámica en entornos históricos y sociales de la España de aquellas épocas hostiles a semejantes proyectos.

Hay que reconocer que el proceso de la edificación del estado nación español que suponía entre los siglos 16 y 17 la unificación tanto del credo en el cristianismo romano católico como del idioma castellano sin olvidar los territorios hispanos y sus regiones que al final se convirtieron en un solo reino unificado. Todo esto constituyó en sí un factor objetivo que dificultaba a los moriscos las posibilidades de lograr la dicha preservación y al estado la posibilidad de permitirles este lujo. Sin lugar a dudas este factor contribuirá, con todo lo que traslada de fundamentalismo religioso y nacional, y de una manera decisiva en la conocida elección histórica por la cual optó España para resolver la cuestión morisca, y, que fue realizada mediante el destierro de los moriscos de sus propias tierras que

Hayari, Ahmad b. Qasim al-, Kitab Nasir al-Din `ala ’l-qawm al-kafirin. The supporter of religion against the infidel, critical edition and annotated translation by P. S. van Koningsveld, Q. al-Samarrai, and G. A. Wiegers, C.S.I.C., Madrid, 1997. 20.

les vieron nacer a ellos y sus antepasados. Diciéndolo en otra forma, la expulsión del territorio que era también de estos andalusíes que van a ser forzados a dejarlo para vivir en otros países de acogida, principalmente, en el norte occidental de África y también en África sub sahariana, en Europa, en Asia y hasta en las Américas, en donde continuaron a producir algunas partes de su literatura, dentro del marco de las diversidades culturales de estos respectivos países de sus diásporas.[2]

Ahora bien, esto es someramente el contexto histórico en el cual se inscribió la literatura morisca y a lo cual intentó responder.

Y respondió efectivamente, diversificando sus géneros literarios mediante una inmensa producción textual que abarca la polémica religiosa anticristiana, las leyendas, las profecías, los múltiples tratados religiosos islámicos, las epopeyas y las batallas, los relatos de viajes, los cuentos, las novelitas, etc… Diversificó también sus lenguas de expresión entre los dos propios idiomas de sus destinatarios: el español con bastantes influencias del árabe, y el árabe influido por el español. La mayoría de sus textos descubiertos hasta hora, y digamos hasta hora, porque nadie puede pretender que se ha descubierto la totalidad del corpus textual de la dicha literatura, se ha conservado en el aljamiado que como se conoce es el castellano y castellano con aragonismo escrito en caracteres árabes, o con grafía árabe. No se trataba de hacer el español ilegible para los españoles o para las autoridades religiosas y políticas españolas. Se trataba a mi entender del esfuerzo que hicieron los moriscos productores y consumadores de la dicha literatura para preservar algunas señas de la identidad árabe musulmana dentro del mismo español que fue la lengua de sus adversarios y opresores. Como fue también, a la vez, el idioma maternal mas legible entendido y valorado por todos ellos. Y con este mismo idioma, con el árabe y el español van a continuar los moriscos la producción de su literatura en los países del destierro, haciendo de ellos un rasgo esencial de su identidad cultural.

Intentaremos ahora destacar algunos temas y contenidos específicos de los principales géneros de esta literatura. Dado el contexto histórico y sociológico de la misma la mayoría de sus obras, conocidas hasta hora, han aportado sobre temas

2. Antonio Vespertino Rodríguez; Villaverde Amieva, Juan Carlos. ¨La Literatura aljamiado-morisca del exilio¨, Congrés Internacional 380e Aniversire de l´Expulsio dels Moriscos, San Carles de la Rábita, 5-9, Setembre, Tarragona, 1990. 183-194.
Respecto al contexto histórico de la historia de los moriscos, remito a: Manuel Barrios Aguilera, La suerte de los vencidos estudios y reflexiones sobre la "cuestión morisca", Granada Fundación, 2009.

religiosos, o mejor dicho, no bastante lejos de la religiosidad de sus destinatarios, sin que esto quiera decir que no se ha interesado paralelamente a tratar de temas profanos. Los muy pocos estudios árabes de esta literatura lo han reducido a una literatura religiosa, cuyos protagonistas elaboraron y consumieron para expresar sus múltiples formas de resistencia contra sus opresores que querían asimilarles en su propia religión y su cultura.[3] Cabe mencionar, adelantando en éste dominio, que el manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón, que ha sido publicado por Federico Corriente contiene muchos relatos profanos codiciados con relatos píos o religiosos.[4] Podemos destacar de los profanos: Al hadith o relato de los primeros enamorados en el Islam: Hind y Bisr, la novelita: El Baño de Zeriab, y bastante otros relatos.[5] La historia de éstos enamorados viene cortada y sin final en esta copia del manuscrito. Termina con la secuencia de Hind empezando a abrazar a su hombre en su casa. El copista censuró, las otras secuencias de este ardiente amor para salvar la moralidad, borrándoles de su copia.

La parte religiosa de esta literatura refleja la preocupación por expresar la resistencia de los moriscos contra la política española que procuraba asimilarlos forzosamente en la cultura cristiana y castellana. También describía las estrategias seguidas para protegerse y presentó los principales componentes de su identidad religiosa y cultural. Los ejemplos son numerosos, y ya se han publicado varios textos, gracias a los considerables esfuerzos, sobre todo de los investigadores españoles como, Mercedes García Arenal, Federico Corriente, Álvaro Galmes de Fuentes, Consuelo López-Morillas, Toribio Fuente Cornejo...[6]

Cabe mencionar entre estos textos el texto del mudéjar Muhammad Al Qaysi que se encontraba obligado en el siglo 14 a polemizar contra el cristianismo en

3. Ibid. También: Cardaillac, Luis, Morisque et chrétiens: un affrontement polémique, (1492-1640), Paris, 1977.
4. Corriente Córdoba, Corriente., Prólogo de María J. Viguera, Relatos Píos y Profanos de Urrera de Jalón, Zaragoza. 1990, 47-49. 47.231-220.
5. Serry. Abdellatif Mohammed, "La identidad árabo-islámica de los moriscos a través de la literatura aljamiada, Actes du V Symposium International d'Etudes Morisques du CEROMDI, Zaguán, 1993, 695-709.
6. Consuelo López-Morillas, Textos Aljamiados sobre la Vida de Mahoma: El Profeta de los Moriscos, C.S.I.C, Madrid, 1994.
   Fuente Cornejo, Toribio., Poesía religiosa aljamiado-morisca. Poemas en alabanza de Mahomam, de Alá y de la Religión Islámica. Otros textos complementarios. Introducción edición, estudio lingüístico y glosario, Madrid, 2000.
   José Antonio Lasarte López. Poemas de Mohamad Rabadan. Canto de La Luna-Día del Juicio-Discurso de la Luz-Los Nombres de Dios, Zaragoza, 1991.
   Valero Cuadra Pino. La Leyenda de la doncella Carcayona, Edición crítica, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Edición electrónica, Espagrafic, 1996.

Lérida. Su original árabe Miftah addin wal mujadala se conserva, manuscrito hoy en día en la biblioteca de Argel.[7] Ha sido traducido al aljamiado para alimentar y gestionar la mencionada resistencia de los moriscos y sus disputas contra los cristianos.[8] Arrastra este texto todos los argumentos tradicionales islámicos en contra de los dogmas cristianos de la trinidad, encarnación y crucificación, defendiendo al mismo tiempo, el Islam y sus dogmas. Se destacan entre los mismos textos los poemas en alabanza del profeta Mouhammad que han sido editados y estudiados por Torbio Fuente Cornejo.[9] Estos textos eran destinados a expresar de forma artística y dentro del marco de una estética excepcional, el enamoramiento que entretenían los moriscos para este profeta, a tal punto que podemos avanzar que lo han utilizado para guardar el Islam vivo en sus entornos, corazones y mentes. Nunca pararon de elogiar, alabar y glorificar el mismo profeta narrando y cantando los episodios de su natalicio y de su vida y muerte. Estos textos, o sus contenidos siguen viviendo hasta hoy día en las tradiciones de celebrar el mencionado natalicio en los países de acogida de las diásporas moriscas. Cantaban los moriscos con el poeta su Al Madha al respecto del dicho amor:

> "de su olor fue ell-amiske de grada,
> Relunbro la luna aclarada,
> E naçyo la rosa onrada
> De la sudor de Muhammad.
> De qu-enpeço la su venida
> La tierra estaba escureçida;
> e luego fue esclareçida,
> e clareo con la luz de Muhammad.[10]

Y si semejantes textos, de carga religiosa que se arrastra en los otros géneros mencionados de la literatura morisca, (relatos de viajes, algunas leyendas, supersticiones, cuentos etc.), reflejan y expresan las relaciones conflictivas entre

7. Bibliothèque General de Argel, Algeria, N°. 1557
8. Cardaillac, Denise. La polémique anti-chrétienne du manuscrit aljamiado n°. 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid, thèse de l'Université Paul Valery de Montpellier, 1972.
9. Consuelo López-Morillas, Textos Aljamiados sobre la Vida de Mahoma: El Profeta de los Moriscos, C.S.I.C, Madrid, 1994.
   Fuente Cornejo, Toribio. Poesía religiosa aljamiado-morisca. Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la Religión Islámica. Otros textos complementarios. Introducción edición, estudio lingüístico y glosario, Madrid, 2000.
10. Fuente Cornejo, Toribio. op.cit, 229.

el Islam y la Cristiandad, los otros textos, de carácter más bien profano que religioso de la misma literatura demuestran, y sin lugar a dudas, que efectivamente constituyó ésta literatura un puente de aculturación y de intercambio entre las culturas orientales y occidentales. Lo prueba la admiración compartida entre los moriscos y los restos de los literatos españoles de sus respectivas obras.[11] Lo que explica el por qué intercambiaron los contenidos y las formas de expresarse entre ellos. Sostenía y no se cansó jamás, y hasta su muerte, Álvaro Galmés de Fuentes de defender la siguiente hipótesis –tesis en varios trabajos suyos. ‘‘Sin embargo conviene tener en cuenta, desde un principio, las estrechas relaciones entre la literatura cristiana y la de los moriscos. Ambas literaturas no constituyen en efecto, compartimientos estancos, pues cristianos y moriscos conocían y leían las producciones de unos y de otros.’’.[12]

Cabe mencionar en este sentido algunos ejemplos que han sido estudiados por Galmés, y en los cuales demuestra con pruebas textuales la influencia de la narrativa épico-legendaria árabe, que ha sido tomada y reelaborada en aljamiado por los moriscos, en la narrativa épica románica; destacando los rasgos comunes que se repiten en ambas narrativas. Entre ellos: La invocación del héroe a si mismo, la acumulación de promesas y juramentos, la presencia de la mujer en la guerra, la mujer consoladora del cautivo, el llanto sobre las cabezas degolladas, el concepto de la guerra santa, etc.[13]

Demuestra también Galmés que los moriscos no titubearon mucho para apropiarse de una obra de literatura occidental traduciéndola al idioma que inventaron para ellos y que es el aljamiado. Se trata de una novela caballeresca llena de torneos y de aventuras y que tuvo mayor éxito en Europa como lo demuestran sus traducciones.[14] En ella se narra la historia de amor constante entre Viana y

11. Jaime Oliver Asin, “Un Morisco de Tunis, admirateur de Lope”. Etude du Ms.S.2 de la Collection Gayangos, Trad. S. Cayone, M. de Epalza et R.Petit, Recueil d’études sur les moriscos andalous en Tunisie, Madrid, 1973, 213-239. ver también los otros estudios de Alvaro Galmés de Fuentes.
12. Historia de los amores de Paris y Viana, ed. Alvaro Galmés de Fuentes, CLEAM. I. 1970.
    Galmés de Fuentes, Alvaro. “Características Literarias de los Escritos Aljamiados-Moriscos’’, Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiado-Morisca, Madrid, 1978, 199-200.
    Anónimo, El “Libro de las batallas”, Narraciones épico-caballerescas, Ed. Galmés de Fuentes, Alvaro. CLEAM, 2 Vol. Barcelona 1978. 20.46
    Galmés de Fuentes, Alvaro. Épica árabe y épica castellana, Barcelona, 1978, 17-19. 20. 46.
13. El “Libro de las batallas”, ed. Alvaro Galmés de Fuentes, CLEAM, 2 Vol, Madrid, 1975. 50-86.
14. Buscando los orígenes de ésta novela, Alvaro Galmés de Fuentes cita, utilizando para sus argumentos, las versiones: catalana, francesa, española, italiana, latina, etc. de la misma.

Paris y perseguido por el padre de la doncella, el Delfín de Francia, y contrariado por las circunstancias. Ambos enamorados van a sufrir los daños de encarcelamiento y de la lejanía, antes de que vuelvan a encontrarse para casarse con el consentimiento del delfín. La versión del texto aljamiado de esta obra procede seguramente de una versión-traducción española de sus múltiples versiones, lo que demuestra que podía deleitar igualmente a los moriscos, y como no, dado que se trata de una novela sentimental y caballeresca que ofrecía su traducción aljamiada a los moriscos la oportunidad de que nos expresen el sentido humano y universal del amor que es compartido entre el oriente y el occidente y entre toda la humanidad. Los moriscos no cerraron totalmente sus producciones literarias a las diversas aculturaciones con la cultura cristiana y occidental. Y esto a pesar de sus diversos problemas con el fundamentalismo español, religioso y nacional. La realidad es que supieron, a través de dichas producciones, demostrarnos como se puede dialogar entre el Islam y el cristianismo, entre el oriente y el occidente, incluso en situaciones difíciles. Este mensaje no podía ser entendido por los dichos fundamentalismos que optaron por la expulsión de los moriscos, aunque éstos habían demostrado en dicha producción que eran españoles.[15] Y parece ser que todavía necesitan, tanto del Islam como del cristianismo, meditar semejantes lecciones y destinos en los esfuerzos que tienen que hacer para sobrepasar sus fundamentalismos inherentes.

15. Me parece que faltaría volver a las obras de dicha producción para constatar como los moriscos no tenían que envidiar a sus otros colegas españoles como Lope de Vega o Góngora o Cervantes, respecto a los valores lingüísticos, estilísticos y estéticos de la producción literaria española de éstos últimos literatos. Vid, los trabajos de los estudiosos citados supra. Vid también: Vespertino Rodríguez, Antonio. ‘‘El Discurso de la luz de Mohamad Rabadan y la literatura Aljamiada de los últimos moriscos en España¨, Actes du IV Symposium International d’Etudes Morisques sur Métiers, Vie religieuse et Problématiques d’Histoire Morisque, (CIEM), Zaghouan, Tuniz, 1990. Sobre las características y las especificidades de la dicha literatura, vid: Alvaro, Galmés de Fuentes, ‘‘La Literatura Aljamiado-morisca, literatura Tradicional’’, Les Morisques et leur temps, Table Ronde Internationale, 4-7, Juillet, 1981. Ed. CNRS, Montpelier, 1983. Alvaro Galmés de Fuentes, “Características literarias de los escritos aljamiado-moriscos, Actas del Coloquio Internacional sobre la Literatura Aljamiado-Morisca, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo, del 10 al 16 de julio de 1972. Ed. Madrid, 1978. 193-200. Reinhold, Kontzi, “Características lingüísticas de la literatura Aljamiada, Actas del Coloquio Internacional sobre la Literatura Aljamiado-Morisca, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo, del 10 al 16 de julio de 1972. Ed. Madrid, 1978. 201-211.

Referencias Bibliográficas.

Anónimo, El "Libro de las batallas", Narraciones épico-caballerescas, ed.

Anónimo, Historia de los amores de Paris y Viana, ed. Alvaro Galmés de Fuentes, CLEAM. I. 1970.

Barrios Aguilera, Manuel, La suerte de los vencidos estudios y reflexiones sobre la "cuestión morisca", Granada Fundación, 2009

Bibliothèque General de Argel, Algeria, N°. 1557

Cardaillac, Denise. La polémique anti-chrétienne du manuscrit aljamiado n° 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid, thèse de l'Université Paul Valery de Montpellier, 1972.

Cardaillac, Luis. Morisque et chrétiens: un affrontement polémique, (1492-1640), Paris, 1977.

Corriente Córdoba, Corriente. Prólogo de María J. Viguera, Relatos Píos y Profanos de Urrera de Jalón, Zaragoza. 1990, 47-49. 47.231-220.

Fuente Cornejo, Toribio. Poesía religiosa aljamiado-morisca. Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la Religión Islámica. Otros textos complementarios. Introducción edición, estudio lingüístico y glosario, Madrid, 2000.

Galmés de Fuentes, Alvaro. "Características literarias de los escritos aljamiado-moriscos, Actas del Coloquio Internacional sobre la Literatura Aljamiado-Morisca, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo, del 10 al 16 de julio de 1972. Ed, Madrid, 1978.

Galmés de Fuentes, Alvaro. ''La Literatura Aljamiado-morisca, literatura Tradicional'', Les Morisques et leur temps, Table Ronde Internationale, 4-7, Juillet, 1981. Ed. CNRS, Montpelier, 1983.

Galmés de Fuentes, Alvaro. ''Características Literarias de los Escritos Aljamiados-Moriscos'', Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiado-Morisca, Madrid, 1978, 199-200.

Galmés de Fuentes, Alvaro. Épica árabe y épica castellana, Barcelona, 1978.

Galmés de Fuentes, Alvaro. CLEAM, 2 Vol. Barcelona 1978. 20.46

Hayari, Ahmad b. Qasim al-, Kitab Nasir al-Din `ala 'l-qawm al-kafirin = The supporter of religion against the infidel , critical edition and annotated translation by P. S. van Koningsveld, Q. al-Samarrai, and G. A. Wiegers, C.S.IC., Madrid. 1997.

Kontzi, Reinhold. "Características lingüísticas de la literatura Aljamiada, Actas del Coloquio Internacional sobre la Literatura Aljamiado-Morisca, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo, del 10 al 16 de julio de 1972. Ed, Madrid, 1978.

Lasarte López, José Antonio. Poemas de Mohamad Rabadan. Canto de La Luna-Día del Juicio-Discurso de la Luz-Los Nombres de Dios, Zaragoza, 1991.

Lóopez-Morillas, Consuelo. Textos Aljamiados sobre la Vida de Mahoma: El Profeta de los Moriscos, C.S.I.C, Madrid, 1994.

OLIVER ASIN, Jaime. "Un Morisco de Tunis, admirateur de Lope''. Etude du Ms.S.2 de la Collection Gayangos, Trad. S. Cayone, M. de Epalza et R.Petit, Recueil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie, Madrid, 1973.

SERRY, Abdel latif mohammed, "La identidad arabo-islámica de los moriscos a través de la literatura aljamiada'', Actes du V Symposium International d'Etudes Morisques du CEROMDI, Zaguán, 1993, 695- 709.

VESPERTINO RODRÍGUEZ, Antonio. "El Discurso de la luz de Mohamad Rabadan y la literatura Aljamiada de los últimos moriscos en España'', Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisques sur Métiers, Vie religieuse et Problématiques d'Histoire Morisque, (CIEM), Zaghouan, Tuniz, 1990.

VESPERTINO RODRÍGUEZ, Antonio; Villaverde Amieva, Juan Carlos. "La Literatura aljamiado-morisca del exilio'', Congrés Internacional 380e Aniversire de l´Expulsio dels Moriscos, San Carles de la Rábita, 5-9, Setembre, Tarragona, 1990.

WIEGERS, Gerard Albert. Learnad Muslim Acqaintance of Erpenius and Golius. Ahmad b. kâsim al-andalusî And Arabic Studies in the Netherland, Leiden, 1988.

Los libros plúmbeos: un enigmático intento de diálogo religioso entre los moriscos y los cristianos de España en los siglos 16 y 17*



Mouhammad Abdellouahed El Asri
Universidad Abdelmalek Essaadi
Marruecos

Los enigmáticos libros plúmbeos han suscitado entre sus estudiosos y especialistas bastante interés y continuas polémicas. Y esto desde su aparición a finales del siglo XVI en Granada y hasta el momento en el cual fueron llevados para quedar encarcelados en la Biblioteca del Vaticano en Roma. Volverá el mismo interés a incrementarse entre un núcleo reducido de especialitas después de la devolución de los mismos libros a la Abadía del Sacromonte de Granada en el año 2000. Este interés se soldó con varios estudios entre los cuales destacan, por su rigor científico, los trabajos de los eruditos en este tema que han sido publicados recientemente por Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal.[1]

* El presente artículo ya ha sido publicado por la Universidad Internacional Menéndez-Pelayo-Campo de Gibraltar en 2010, dentro del marco del II Encuentro: El Diálogo de las culturas cristiana y musulmana en el marco de la Alianza de Civilizaciones. Historia y actualidad.
Agradezco a Mercedes García-Arenal y a mis colegas del Instituto de Filología Árabe del C.S.I.C. Madrid, sus preciosas ayudas que me prestan para el estudio de estos Libros, facilitándome la mayoría de las publicaciones al respecto. Agradezco tambien a mi colega el profesor Moustapah Adila su disponibilidad y paciencia en la revisión liguística de esta ponencia.

1. Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, Universidades de: Granada, Valencia y Zaragoza, 2006.
Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, Universidad de Granada, 2008.
Dentro el marco del interés particular que manifiesta siempre, con rigor y entusiasmo, Mercedes

No pretendo con este avance de algunos trabajos, en vía de realización al respecto de dichos Libros, aportar un estudio profundizado de los mismos. Mi objetivo no sobrepasará por ahora, y en primer lugar, dar a conocer a un amplio público algunos aspectos de estos enigmáticos libros relativos a sus contenidos y a los contextos históricos de sus apariciones. Intentaré reexaminar dichos contenidos y contextos a base de algunas preguntas e hipótesis relativas a los fines: ¿polemistas o dialoguistas? qué querían lograr estos libros entre su diverso y múltiple público al cual estaban destinados, y que no fueron, nada más y nada menos, que las poblaciones cristianas y moriscas y sus respectivas autoridades religiosas, políticas y civiles de la España de los siglos 16-17.

I. ¿De qué se trata?

1. El corpus.

El corpus de los libros plúmbeos abarca un conjunto múltiple y muy diverso de textos y de otros materiales y soportes. Destacan entre ellos los hallazgos que se descubrieron en Granada por albañiles y buscadores de tesoros entre 1588 y 1599 y que son:

1-1. Una caja de plomo, entre los escombros de lo que había sido el antiguo minarete de la Mezquita aljama de Granada, derribada para transformarla en Catedral de la misma ciudad en 1588. Esta caja contenía un pergamino, un hueso humano, un lienzo triangular, y además, un pequeño cuadro, retrato de nuestra señora la Virgen María, en traje egipciano, según el informe del Marqués de Estepa.[2]

1-2. Láminas de plomo en forma esférica escrita, o mejor dicho, grabadas en árabe antiguo o Salomónico, sacados de unas cuevas del Monte Valparaíso de las afueras de Granada, entre 1595 y 1599, después de haber sido descubiertos por unos buscadores de tesoros.

García-Arenal a estos libros, les había consagrado antes de estas fechas secciones monográficas en Al-Qantara.
Al-Qantara, Revista de Estudios Árabes, Consejo Superior de investigaciones Científicas Instituto de Filología, Vol. XXIII, Fasc. 2, 2002 y Vol. XXIV, Fasc. 2, 2003.

2. Respecto al papel que jugó dicho marqués en la historia y sobre todo en la traducción de los libros plúmbeos al castellano, vid, Antonio A. Gómez Gómez, "Adán Centurión, marqués de Estepa, traductor de los libros plúmbeos (a una nueva luz documental), ¿La historia inventada?, op.cit, 159-188.

1-3. Restos humanos quemados (huesos y cenizas) sacados,también, de las mismas cuevas.
1-4. Las múltiples transcripciones y traducciones al castellano y al latín del pergamino y de las hojas de plomo.

2. Los acontecimientos.

La historia de estos libros continúa siendo aun muy enigmática y no se puede pretender que haya sido esclarecida o elucidada. Lo que vamos a consignar al respecto es una breve historia parcial de sus múltiples historias. Es por lo que nos limitaremos a subrayar algunos de sus más relevantes acontecimientos que han acompañado la aparición de estos distintos y complementarios hallazgos.

2-1. Los de la Torre Turpiana.

Dentro del marco de la cristianización de los moriscos llevada a cabo por los poderes españoles anteriormente mencionados, el arzobispo de Granada Menéndez de Salvatierra mandó, en marzo de 1588, derribar el alminar de la mezquita aljama o mayor de la misma ciudad, para transformar la misma mezquita en una catedral. Un albañil encontrará entre los escombros de esta demolición una caja de plomo que contenía en su interior los hallazgos supra enumerados. El arzobispo informa, en primer lugar, al rey Felipe II de los hallazgos, contando al parecer con su apoyo dado que el mismo rey era conocido por el entusiasmo que mostraría a semejantes reliquias. El mismo prelado intentaría, al mismo tiempo, conseguir del Papa de Roma el visto bueno para proceder a la verificación de la autenticidad del pergamino, de las reliquias y de lo que contienen de discursos religiosos e históricos. Concluídas las primeras traducciones del pergamino que estaba escrito en árabe, castellano, latín y con letras intercaladas del alfabeto griego, se procedió al proceso de la primera certificación de la autenticidad de todo lo que había sido hallado en la caja. La primera Junta Magna, que estuvo compuesta para esta labor por canónicos, teólogos y miembros del alto clero, dictaminó favorablemente tanto sobre el pergamino y su discurso como sobre el resto de la totalidad de los componentes de la caja.[3] La repercusión del mismo dictamen

3. Este acontecimiento, como los que voy destacando, han sido mencionados en casi la totalidad de los estudios que han parecido hasta hora sobre el asunto de los libros plúmbeos y a los cuales me refiero a algunos de ellos.

fue decisiva sobre la recepción y las recepciones que van a tener estos hallazgos por parte de la casi totalidad de sus destinatarios y sobre todo los granadinos. Después del fallecimiento de Salvatierra, don Pedro Castro Vaca y Quiñónez que le sucede a partir de 1590, continuará llevando a cabo esta tarea de proceder continuamente a procesos de calificación de estos hallazgos y de otros como vamos a ver a continuación. Es por lo que el nuevo arzobispo se dedicará, después de haber logrado el visto bueno para ello del Papa Sixto V, a formar otras Juntas Magnas, uno de cuyos dictámenes pronunciado en 1594, se expresó de nuevo a favor de la autenticidad del pergamino y de las reliquias, haciendo, otra vez, que la expectación sea grande y fabulosa en Granada y en toda España, incluyendo al mismo rey y al último de sus siervos.

2-2. Los del Monte de Valparaíso.

En la época de dichos hallazgos, la obsesión de descubrir tesoros materiales para apropiarse de ellos y hacer fortuna propia era muy propagada entre muchos españoles. También la obsesión de encontrar otros objetos como documentos, huesos o restos arqueológicos no era menos difundida en España que la de los tesoros materiales. Se trataba de una verdadera obsesión por otros tesoros de más relevancia que pueden vincularse con cualquiera significación religiosa o con los discursos de los orígenes religiosos o históricos de las ciudades, las regiones y los linajes familiares de España. "*Todas las falsificaciones cronísticas, arqueológicas, genealógicas, documentales"*[4] se explican por la misma obsesión que se inscribía dentro del marco de las estrategias de algunos grupos de españoles que tenían que edificar unos gloriosos y sagrados pasados históricos de unas religiones, naciones, familias etc.[5] Dentro del marco de este contexto van a aparecer, como continuación de los hallados en la mencionada torre, veintiún libros grabados sobre laminas de plomo, en su mayoría con caracteres que pretenden

Francisco Javier Martínez Medina, "Los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada", Jesucristo y el emperador cristiano. Catálogo de la exposición celebrada en la Catedral de Granada con motivo del año jubilar y del V Centenario del Emperador Carlos, edición a cargo de F. J. Martínez Medina, Córdoba, 2000, 621.

4. Mercedes García-Arenal, "El entorno de los Plomos: Historiografía y linaje", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, Los Plomos del Sacromonte, op.cit, 54. Este trabajo, como dice su autora, es una versión modificada y ampliada del publicado casi con el mismo título en Al-Qantara, Vol. XXIV, Fasc. 2, Madrid, 2003.
5. Mercedes García-Arenal defendió esta tesis argumentándola, en su contribución en este libro en el que participó también en su edición. Reitero mis agradecimientos a la autora por haberme ofrecido un ejemplar del mismo.

ser los de la primitiva lengua árabe que no había logrado aún sus vocales ni sus puntos diacríticos. Aparecerían también algunos restos humanos quemados y sus cenizas. Efectivamente, en noviembre de 1594 dos pobres trabajadores, Francisco García y Sebastián López, siguiendo las directivas de un "libro de recetas de tesoro", llegaron a introducirse en una caverna de las afueras de Granada para apropiarse del oro que suponía contener. Pretende esta receta de tesoros que dicha caverna fue una mina de oro que pertenecía a don Rodrigo, el último rey godo de la península ibérica, y que había sido cerrada y tapada su boca con un ribazo de tierra para que los moros, que habían conquistado la península, no se aprovechasen de sus riquezas.[6] No van a encontrar el oro esperado, pero si otro tesoro más de los tesoros de la historia del cristianismo español de España y de sus moriscos y cristianos. Encontrarán, en primer lugar, una lámina rectangular de plomo con un texto grabado sobre ella en caracteres latinos especiales, que decían después de haber sido descifrados por unos intérpretes: "Cuerpo quemado de San Mistón mártir, padeció bajo el poder del emperador Nerón".[7] Esperando encontrar más reliquias de la presencia del cristianismo primitivo en Granada, ordenó don Pedro de Castro que se excavara la mina, haciéndose cargo personalmente de los gastos.[8] Así, y durante cinco años contínuos de excavaciones, es decir hasta el año 1599, se van a hallar sucesivamente los veintiún libros plúmbeos y los restos mortales quemados de los apóstoles mártires que los habían consignado y escondido en esta mina, para que Dios los manifieste en estas épocas de su descubrimiento.

Todos estos hallazgos, que han sido encontrados de esta manera, van a ser bien recibidos por Granada y por España, después de haberlos entendido como textos y reliquias de los primeros apóstoles que trajeron el cristianismo a Granada, en donde pudieron fundar con el martirio la primera iglesia de la cristiandad española. Según F. J. Martínez Medina, no se puede imaginar hoy en día, por la lejanía en el tiempo y el cambio de las mentalidades, incluso religiosas, lo que significaron los plomos para los cristianos granadinos de finales del siglo XVI, preocupados por "llenar el vacío eclesial" de la historia y la memoria histórica del cristianismo granadino y español. Lo que explica porque recibió Granada estos

6. Francisco Javier Martínez Medina, "Los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada", op.cit, 624.
7. Ibid, 624.
8. Este prelado jugará, como se notará a continuación, un papel determinante en la historia de estos Plomos. El mismo papel ha sido estudiado por varios estudiosos dentro del marco de la misma historia. Entre ellos destaca la aportación de Manuel Barrios Aguilera, "Pedro de Castro y los Plomos del Sacromonte: invención y paradoja. Una aproximación crítica", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, Los Plomos del Sacromonte, op.cit, 17-50.

hallazgos con fiestas y procesiones continuas para manifestar su entusiasmo religioso y su alegría de reanudar con sus supuestos orígenes cristianos que habían quedado en el olvido por la larga duración de la supuesta dominación islámica.

La corona española, que siempre estuvo exhaustivamente bien informada por el prelado de Granada, don Pedro de Castro, sobre todos los acontecimientos relativos a los plomos, que son todos éstos hallazgos, manifestó en la persona de Felipe II y en la de su sucesor Felipe III, el mismo interés y entusiasmo. El primero de estos monarcas consiguió del mismo arzobispo un trozo del paño atribuído a la virgen y que había sido encontrado en la Torre Turpiana. Dicho trozo se conserva hasta hoy día en los relicarios de El Escorial, cosa que no es de extrañar dado que este monarca se sentía aludido y anunciado en el Libro de la Historia de la Verdad del Evangelio, que es uno de los libros plúmbeos, por la propia virgen, que el "Será Rey de Reyes… Y darle Dios dominio grande y fortaleza y hará que le teman los corazones de todas las gentes hasta el Occidente. Y será Rey de los Reyes árabes y no será árabe".[9]

A pesar de esta recepción popular y oficial tan entusiasta de los hallazgos, éstos van a suscitar una ardiente polémica tanto por unos estudiosos a los cuales habían sido sometidos a su peritación, como por algunas autoridades y algunos sacerdotes de la Iglesia oficial. Para "Sus detractores en Toledo, Santiago de Compostela y Madrid (…) el pergamino de la Torre Turpiana y los Libros plúmbeos eran falsificaciones realizadas con mucha imaginación por unos desconocidos, probablemente moriscos".[10] Entre los estudiosos detractores de los plomos, destaca Arias Montano.[11] Entre los eclesiásticos que mostraron serias dudas sobre la autenticidad de los plomos o los denunciaron por ser falsificaciones destaca el padre Ignacio de las Casas, de origen morisco, que "comenzó en primer lugar como traductor y defensor de alguno de los libros, pasó de forma casi inmediata al de crítico intelectual del contenido de los plomos, y finalmente acabó como denunciante ante los más altos ámbitos del poder político y eclesiástico".[12]

9. Así lo entiende Francisco Javier Martínez Medina, "Los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada", op.cit, 633. Al parecer este texto ha sido interpretado y presentado al rey de esta manera. El mismo texto según la edición de M. Hagerty no alude a Felipe II, si no "a Slim II, sultán de los turcos otomanos". Miguel José Hagerty, Los Libros plúmbeos del Sacromonte, Madrid, 1980, 123.
10. A. Katie Harris, "La historia inventada. Los Plomos de Granada en la historia eclesiástica de Francisco Bermúdez de Pedraza", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, op. cit, 191.
11. Darío Cabanelas Rodríguez, "Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada", Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 18-19, 1969-70, 7-41.

Advertidos por el mismo clérigo, la Santa Sede y los nuncios mostraron serias dudas sobre la totalidad de los hallazgos. Terminaron, finalmente, distinguiendo entre los libros plúmbeos y los supuestos restos mortales de los apóstoles, los huesos y las cenizas. Concedieron a estos últimos la calificación de auténticas reliquias de mártires dignas de la veneración que merecen,[13] y denegaron a los libros este privilegio. El Papa Inocencio XI firmó el Breve Ad Circunspectam Romani Pontificis el 6 de marzo de 1685, en el cual condena estos libros porque no son nada más que: "Puras ficciones humanas fabricadas para ruina de la Fe Católica (…) contienen herejías, y errores condenados por la Iglesia, y se oponen a la letra de la Sagrada escritura, exposición de los Santos Padres, y al uso de la Iglesia. Demás que de muchas cosas tienen resabios de mahometismo, y parece que no inducen mucho a la Secta de Mahoma".[14] La paradoja, a mi entender, de este breve, es que condena de los hallados las láminas de plomo y el pergamino, escritos en caracteres árabes, sin mencionar ni condenar las láminas escritas en latín "halladas con los libros, y que ya estaban calificadas, y aprueba su veneración como auténticas".[15]

Traducciones autorías y contenidos de los plomos.

Desde los primeros días de su aparición, los plomos supusieron siempre a los múltiples interesados por ellos una problemática muy compleja constituida de varios problemas interdependientes. Se trata, de una manera esencial, de los problemas de sus contenidos, de sus traducciones, de sus autorías y de sus intereses y mensajes. Pero el núcleo principal de esta problemática ha sido desde siempre

12. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, De Paulo a Saulo: Traducción crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S.J", Al-Qantara, V. 23, Fasc. 2, 403
13. Cabe resaltar en este sentido los continuos esfuerzos, y los determinantes sacrificios que hizo don Pedro de Castro para lograr la calificación de estas reliquias. Y no es de extrañar, dado que, y desde el principio de esta historia y hasta los últimos días de su vida, no se cansó de defender a ultranza la totalidad de los hallazgos, encabezando "una verdadera cruzada en defensa de los mismos y de su contenido". Francisco Javier Martínez Medina, "Los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada", op.cit, 636.
14. Ibid, 237-238.
15. Miguel José Hagerty, Los Libros plúmbeos del Sacromonte, op.cit, 48. Naturalmente, y como lo menciona bien F. J. Martínez Medina, esta condena "eximía a la Sede romana del compromiso de su devolución". Gracias a las reivindicaciones de uno de los pioneros en el estudio de los Plomos, Miguel José Hagerty, y varios otros interesados por estudiar estos libros, decidió la Sede papal devolverlos a la abadía del Sacromonte. Aquí están hoy en día celosamente guardados.

el problema de sus traducciones y contenidos. Y no es de extrañar, salvo un párrafo del pergamino y unas cuantas láminas de los libros plúmbeos, la redacción de la casi totalidad de los textos de estos plomos en árabe salomónico, sin vocales ni puntos diacríticos, dejaba, según Mercedes García Arenal *"en manos de los traductores la orientación de la interpretación que podía ir reconduciéndose según la recepción lo hiciera necesario"*.[16] Los contenidos de estos textos y sus significados se constituían, gracias a estos caracteres, en sus traducciones al latín y sobre todo al castellano y no en sus originales árabes. Expresa Miguel José Hagerty su constatación-hipótesis al respecto, diciendo que ha llegado a la conclusión de que *"una de las características principales del texto original de los apócrifos del Sacromonte nunca ha sido tomada en cuenta en la hora de calificar no sólo la forma (la lengua árabe), sino el contenido. Esta característica se basa en una simple observación; los libros plúmbeos no fueron redactados para ser leídos en su lengua original de redacción (árabe), sino que fueron compuestos precisamente para ser traducidos al castellano"*.[17] Y una vez traducidos, o mejor dicho en el proceso mismo de sus traducciones que han sido varias, múltiples y diferentes, los textos encontraban, o mejor dicho, elaboraban sus contenidos y sus significaciones, según sus traductores y las esperas de sus múltiples destinatarios. En este proceso, el autor no se convertía, al decir de Isabel Boyado Guerra, "en una especie de segundo autor"[18] sino del autor mismo. Y esto, abstracción hecha de que algunos traductores, según la mayoría de los estudiosos del conjunto de los plomos, han sido los mismos falsificadores y autores de estas invenciones, como era el caso, entre otros, de Alonso del Castillo y Miguel de Luna.[19]

Ahora bien, vamos a destacar algunos contenidos textuales de estos plomos que ilustrarían semejantes hipótesis que han sido también planteadas y argumentadas por Luís Fernández Bernabé Pons en sus estudios de lo plomos.[20] Empeza-

16. Mercedes García Arenal, "El entorno de los Plomos: Historiografía y linaje", Al-Qantara, Vol. XXIII, Fasc. 2, 2002 y Vol. XXIV, Fasc. 2, 2003. 296.
17. Miguel José Hagerty, "Los apócrifos Granadinos: ¿Sincretismo o simbiosis?", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, ¿La historia inventada? Op. Cit, 48.
18. Isabel Boyado Guerra, "Al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, ¿La historia inventada? op.cit, 142.
19. Fernando Rodríguez Mediano y Mercedes García Arenal, "Diego de Urrea y algún traductor más: En torno a las versiones de los "Plomos"", Al-Qantara, Vol. XXII, Fasc.2, 500.
20. Luís Fernández Bernabé Pons, Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el evangelio de Bernabé, Al-Qantara, V. 23, Fasc. 2, el capitulo intitulado: ¿Traduttore traditore?, 481-485.
    Luís Fernández Bernabé Pons, "Los libros plúmbeos de Granada desde el pensamiento islámico", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, op. cit, 191.

mos por el pergamino que los traductores tenían que traducir su párrafo que venía redactado en árabe. Participaron en esta tarea varios traductores, entre ellos destacan los moriscos: Alonso del Castillo,[21] Miguel de Luna[22] y Ahmad b. Qásim al-Hayari.[23] Los primeros recibieron el párrafo en cuestión en clave cristiana y en la misma clave debían raducir a sus destinatarios que eran nada más y nada menos que las autoridades eclesiásticas de Granada que supervisaban la traducción, y que les importaba que dicha traducción viniera a confirmar y reconfirmar el supuesto contenido doctrinal cristiano del pergamino.[24] No es de extrañar, dado que este contenido servía para calificar el pergamino junto a los otros hallazgos de la caja de Turpiana como reliquias auténticas del cristianismo, dotando así a Granada de su supuesto glorioso pasado cristiano y para crear, entretener y acompañar al mismo tiempo, el entusiasmo y la expectación popular y oficial con los cuales han sido recibidos estos hallazgos por los granadinos y el resto de los españoles.

Las traducciones de Castillo y de Luna, según los estudiosos de los plomos, se conservan en el manuscrito 5785 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Otra traducción del primero de ellos ha sido publicada por Hagerty que se ha basado sobre el manuscrito C28 del archivo del Sacromonte.[25] En esta última, y segura-

21. Fue médico e intérprete oficial tanto del rey como de las autoridades eclesiásticas de Granada. Ha sido descubierto por el estudioso Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M., que le consagró un libro hasta hora insuperable. El morisco granadino Alonso del Castillo, Granada, 1965. reimp. en 1999.
22. Tiene el mismo perfil y los mismos méritos que su mencionado correligionario. Se conoce por ser autor de la obra intitulada: Historia verdadera del rey Don Rodrigo, estudio preliminar por Luís F. Bernabé Pons. Séptima impresión, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2001. Su personaje, sus méritos científicos y existenciales así como su contribución en los Plomos han sido estudiados minuciosamente por Mercede García Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, "Miguel de Luna Cristiano arábigo de Granada", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, ¿La historia inventada? op.cit, 83-136.
23. Véase el estudio biográfico en la introducción de la edición y traducción inglesa de sus famoso libro: *Kitáb Násir al-dín 'ala 'l-qawm al-káfirm,* por van Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wiegers y, Madrid, 1997. Su participación en la traducción de los Plomos ha sido estudiada minuciosamente y basándose sobre los manuscritos de sus borradores por Isabel Boyado Guerra, "Al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, ¿La historia inventada? op.cit, 138-157.
24. Miguel José Hagerty, "La traducción interesada: el caso del marqués de Estepa y los libros plúmbeos", en Homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá, Granada, 1991, 1179-1186.
25. Don Pedro de Castro "para asegurar una fiel traducción del pergamino había encargado a Alonso del Castillo, hacer otra traducción sin ver la efectuada por "el licenciado Luís fajardo, antiguo catedrático de árabe en la universidad salmantina, Miguel de Luna, un morisco especialmente señalado por Fajardo como el mejor dotado para hacer la traducción, y Francisco López Tamarid, racionero mayor de la Catedral". Miguel José Hagerty, Los libros plúmbeos del Sacromonte, Op. Cit, 18.

mente como ha debido ser en las otras también, destaca la recepción cristiana de los textos del pergamino cuando menciona su autor los dogmas de la Santa Trinidad y de la crucifixión de Jesús. Empieza traduciendo el pergamino diciendo: "En el nombre de la muy honorífica Trinidad con unidad de la fe más soberana, y con amor del crucificado en la tierra de la casa santa que es en Jerusalén";[26] escribe también en la misma traducción: "entendemos con este apóstol y evangelista en seguirlos en profetizar el discurso de los tiempos después de la crucifixión de Nuestro señor Jesús, y nuestro Dios Cristo, hijo de María, el nombrado hasta el día final de las gentes".[27]

Al-Hayari estaba también, como Castillo y Luna, convencido de que los textos del pergamino constituían un documento cristiano auténtico y que han sido consignados, como lo pretenden ellos mismos, en los comienzos de la historia del cristianismo.[28] La misma convención le permitió recibir los mismos textos contrariamente a la recepción de los mismos traductores mencionados anteriormente. Efectivamente, y según una recepción islámica y en su clave realizará Al-Hayari su trascripción y después su traducción de estos textos, haciéndoles testificar anunciando la llegada del profeta del Islam y la verdad de su mensaje revelado y de la religión islámica. Esto explica, según Al-Hayari mismo, por qué se enfadaba con él, de vez en cuando, el sacerdote que le acompañaba durante todo el proceso de la traducción.[29] Narra al respecto en su libro que había traducido las ultimas líneas del poema que venía en el pergamino de este modo: "un rey que dominará el mundo entero hasta el Día del juicio final y de una religión que procederá contra aquellos que la hayan llenado de vicios",[30] y que dicha traducción disgustó muchísimo al sacerdote: "puesto que, según mi traducción, de hecho son los no creyentes (v. gr. los cristianos, VK-W) los que la llenarán de vicios. La Religión del Profeta –¡que Dios le bendiga y le garantice la paz!– procedió contra

26. Miguel José Hagerty, Los libros plúmbeos del Sacromonte, Op. Cit, 18.
27. Ibid, 22. Se destaca también la misma recepción-traducción en el significado cristiano que otorga a la profecía que viene en el pergamino. Ibid, 21-22.
28. Recordemos que estos traductores son, según la mayoría de los estudiosos de los Plomos, los mismos autores e inventores del pergamino.
29. Cuenta también que el sacerdote y las autoridades eclesiásticas han estado muy satisfechos de su labor, que fue el primero en descifrar los textos del pergamino, que los otros traductores no lo habían logrado aún porque no supieron combinar como él entre los textos sus partes árabes con las castellanas. Kitáb Násir al-dín ʻala ʻl-qawm al-káfirn, op.cit, 21 del texto árabe.
30. Según la traducción al ingles y después al castellano de sus principales estudiosos: P.S. van Koningsveld y G. A. Wiegers, "El pergamino de la Torre Turpiana: el documento original y sus primeros intérpretes", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, Los Plomos del Sacromonte, op.cit, 127.

ellos. Esto corresponde con la palabra del Exaltado Señor en el Noble Corran: "Él le envió con la guía y la Religión de la Verdad para proclamarla por toda la religión, aunque esto disguste a los politeístas". Esto [nos lleva al siguiente significado] (¡aunque Dios lo sabe mejor!): la religión del profeta –¡que Dios le bendiga y le garantice la paz!– procede contra los politeístas que la han llenado de vicios".[31]

Para argumentar su recepción de los textos del pergamino, Al Hayari refutó la transcripción y la traducción-recepción que elaboraron los traductores que le habían precedido, Castillo, Luna, Tamarid y otros, cuando habían transcrito las primeras palabras árabes del primer pasaje de la profecía de una manera que les permitiera establecer el dogma de la santa trinidad, diciendo: "Bismi l-dât al Karîma al- mutallata, que quiere decir en castellano: en nombre de la "Deidad divina trina y una", "plenísima y honorífica Trinidad". Para él, se trata de una deliberada transgresión del texto, dado que el pasaje empieza diciendo: "En el nombre de la venerable y multabiba esencia simple y pura ni mezclada ni cumpuesta (Bismi l-dât al Karîma al-multabîba, y no al-mutallata, asâdiya al-jâlisa lâ murakkaba wa la mamzûya,).[32] Se trata para él de la doctrina islámica de la esencia divina que responde a los criterios del monoteísmo islámico versus los criterios del monoteísmo cristiano reconocido en su Santa Trinidad.

Las traducciones de los textos del pergamino se habían realizado según y en función de las diferentes e interdependientes recepciones islámica y cristiana al mismo tiempo. Las mismas recepciones determinarían, luego y desde sus primeras apariciones, las traducciones de los libros plúmbeos. Reiteremos que a las letras de los textos de estos libros deberían faltarles los puntos para que pudieran pasar por textos de tiempos apostólicos de la primera era del cristianismo y para hacer luego, posibles, legítimas y plausibles las dos mencionadas recepciones.

En la traducción al castellano de estos textos elaborada por o para Adán Centurión, Marqués de Estepa, y como bien lo ha mostrado y estudiado Hagerty, y retomado luego por Bernabé Pons,[33] la frase Yasü rüh Allah, se traduce gene-

31. Ibid, 127-128.
32. Al-Hayari, a pesar de los elogios que ha reservado para Luna y Castillo en su libro, reconociéndoles que eran mas versados en la ciencia que el, no titubeó en acusarles en este dominio, de mentirosos, y de denunciarles de incompetencia en la traducción del pergamino. Kitáb Násir al-dín 'ala 'l-qawm al-káfirn, op.cit, 21 del texto árabe. He tomado en la traducion española de este pasaje el léxico que atizaron al respecto P.S. van Koningsveld y G. A. Wiegers, "El pergamino de la Torre Turpiana", op.cit, 120.
33. M. J. Hagerty, "La traducción interesada: el caso del Marqués de Estepa y los libros plúmbeos", Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vila, Granada, 1991, vol. II, 1183-1184. Luís Fernández Bernabé Pons, Los mecanismos de una resistencia, op.cit, 482.

ralmente por Jesús Hijo Encarnado de Dios o Verbo Encamado, para limitar su entendimiento en clave cristiano católica y dentro del marco de las tres personas que componen la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Tres personas, un solo Dios, y esencia venerada.[34] Parece ser que Al-Hayari no participó en la traducción de las hojas de los libros plúmbeos en donde viene esta frase o expresión.[35] Si lo hubiera hecho, seguramente lo iba a entender en clave islámica; sobre todo que la misma frase viene en Al-Corán con los mismos términos sin que esto quiera decir, como es archiconocido, que tiene para el Islam el mismo significado que para el Cristianismo.

En el libro de las sentencias letra Ba´ viene la secuencia "mim ra` Allah" que puede transcribirse en árabe: "masih ruh allah" y traducirse: "Mesías espíritu de Dios", abstracción hecha de que se realice la traducción en clave islámica o cristiana. Ya sabemos que la misma frase no tiene el mismo sentido ni expresa el mismo dogma para ambas religiones, sino el contrario. Pero la misma secuencia se puede transcribir al árabe, en clave islámica, de esta forma: "Muhammad rasül Allah", para que sea traducida por: "Muhammad enviado de Dios", que es un dogma islámico y una parte de la expresión misma del Islam que no puede compartir ningún cristiano.

El libro de la Esencia de Dios atribuído en los libros plúmbeos al apóstol árabe San Thesifon Aben Athar, discípulo del apóstol Jacobo, termina expresando la unidad de Dios diciendo en la traducción del Marqués de Estepa: "No hay Dios sino Dios, Jesús, Espíritu de Dios". Esta traducción podía ser aceptada por lo cristianos y los moriscos, mientras que no tenga el mismo valor dogmático para ambos.[36] De otra parte, nada impedía que el original árabe de este anuncio dogmático pudiera ser transcrito, en clave islámica, y luego traducido al español con la expresión: "No hay Dios sino Dios, Muhammad enviado de Dios", dado

34. M. J. Hagerty, los libros plúmbeos, op.cit, 70. Precisa Hagerty que Adán Centurión había explicado el razonamiento de su elección interpretativa de esta frase con una nota. Ibid, 71.
35. Dice en su libro que no había manejado y traducido nada más que algunas de ellas. Kitáb Násir al-dín 'ala 'l-qawm al-káfirn, op.cit, 192 del texto árabe. Lo que reproduce en el mismo libro es el libro de la historia de la verdad del Evangelio que lo había cogido de una de sus copias que estaban en manos de los moriscos en Túnez.
36. En el Sagrado Corán: ¡Gente de la Escritura! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Alá sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Alá y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, y un espíritu que procede de Él! ¡Creed, pues, en Alá y en Sus enviados! ¡No digáis "Tres"! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! Alá es sólo un Dios Uno. ¡Gloria a Él Tener un hijo...Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra... ¡Alá basta como protector!. Las Mujeres, Sura, 4, versículo 171, trad, Milara. Copia electrónica.

que la secuencia: “mim ra` Allah”, podría ser leída y entendida como lo hemos mencionado supra: Muhammad enviado de Dios o Mesías espíritu de Dios.

Es lo que explica, como los detractores de los libros plúmbeos, encontraban en semejantes textos pruebas para denunciarlos y alertar en contra de ellos a las autoridades religiosas y políticas de España y del Vaticano. El morisco jesuita P. Ignacio de Las Casas que colaboró en la traducción de algunos de estos libros, y creyó en su autenticidad, se volverá en contra de ellos denunciando que contenían elementos islámicos y otros de las herejías cristianas antitrinitarias, como es el caso del arrianismo español.[37] Por la misma razón, otro difamador de los mismos los había denunciado a la Corte como facturas moriscas que contienen discursos coránicos, después de haberlos traducido y comentado. Esto demuestra cómo se procedía de una manera intencionada e interesada para recibir los mismos libros y denunciarlos transcribiéndolos en clave islámica o contraria a la clave cristiano católica. Bernabé Pons nos muestra como don Pedro de Castro, ardiente defensor de los plomos, se tornó contra el segundo opositor de éstos polemizando con él a propósito de las transcripciones y luego traducciones de la secuencia: “mim ra` Allah”, precisando así: En lo que dize *[el intérprete]* que acaba el libro de Essentia Dei, con estas palabras M. R. ر .م quiere decir: *Mahoma Embaxador*... Todos lo que an visto la traducion, dicen, que leer la letra M م diga Mahoma, es un insigne disparate. Y no es para esto necessario saber la lengua Árabe... No conuiene, ni tiene el libro de Essentia Dei... ni ningún otro libro, nada de la secta de Mahoma: antes lo contrario: todo la destruye... es doctrina de Christo... Digamos lo que dize. Es cierto y sin duda, que se a de leer, que dize CHRISTO lESVS Messias. Assi lo leen, y traducen los interpretes de Granada, que lo leyeron. Puso aquí el santo el nombre de Christo, en su lengua Arabe, y dixo Masih مسيح Como si nosotros lo escriuieramos en romance en nuestra lengua, dixeramos, Christo... Passemos a la letra R. ر léela el interprete que dize *رسول Rasul*. No dize Rasulu, ni es posible que lo diga en ninguna manera... No es tolerable que San Tesiphon le llame *رسول Rasul a* Mahoma, que seria llamarle apóstol de Dios ... La letra R ر dize *روح Ruh* Espíritu... No ay en esso que dubdar: los santos lo dicen muchas veces... Muéstrase euidentemente por esta letra R ر y por el nombre *روح Ruh* que es imposible que la f diga Mahoma, porque diría que Mahoma era espiritu de Dios, que es decir, que Mahoma era Dios. Lo quai no dize ningún Árabe, ni

37. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, De Paulo a Saulo: Traducción crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S. J.”, op.cit. El mismo padre no atribuye la autoría de los Plomos a los moriscos, pero “señala el atractivo que el mesianismo y milenarismo contenidos en la doctrina de los libros plúmbeos tenía para los moriscos”. Ibid, 435.

ningún Mahometano... ni lo osará decir... A pues de decir otro nombre, y persona, que sea Dios, spiritu de Dios. Este es Christo Iesus. Luego es forçoso que la *M* م diga Messias Christo... Quien ignorare esto, es muy atreuido, meterse a traducir, e interpretar estos libros: tan alta Teología".[38]

Pero Don Castro sentía cuanto era embarazoso defender semejantes posturas en contra de los argumentos de los detractores de los plomos, recurre a otro argumento muy familiar a la polémica cristiana contra el Islam; que pretende que Muhammad mismo había tomado su religión de los cristianos diciendo: "*[el intérprete],* dize, Que los libros son Mahometanos, que tienen muchas clausulas, y pedaços, que son del Alcoran... Respondemos que las clausulas que el dize son Católicas, sin ningún error,... Y quando fuesen del Alcoran, no importa nada, si es buen... : Mahoma fue enseñado de Cristianos, y así en muchas partes dize lo que dezimos nosotros: como lo muestra el Cartusiano, y otros autores, contra el Alcoran". Ibid, 483.

No podemos tratar aquí todos los contenidos de los plomos.[39] Por lo cual nos hemos limitado a presentar nada más que algunos de aquéllos que ilustran cómo se elaboraban mediante la ambivalencia entre la recepción islámica o cristiana de sus textos árabes, y luego de sus traducciones e interpretaciones.

En cuanto a sus autorías, ya sabemos que los mismos libros pretenden ser, en su mayoría mensajes divinos consignados sobre tabletas de plomo por unos apóstoles cristianos árabes que embarcaron de la costa de Palestina hacia Hispania, donde evangelizaron su gente y fundaron su iglesia. Destacan entre ellos los hijos de un árabe, originario de la provincia de Hus de Asia Menor, nombrado en los plomos Caleh Aben Atar y que son: San Tesifón Aben Atar y San Cecilio cuyo nombre originario árabe era: Aben Alradi, que una vez en Hispania será el primer obispo de Granada. Se trata de los dos hermanos que conocieron personalmente a Jesús, hijo de María, que les curó de sus enfermedades y los encomendó al cuidado del apóstol Santiago.[40]

38. La fuente de esta cita, que la tomo de Bernabé Pons es: Ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid 6637 f. 176r.-183r. de la numeración manuscrita de todo el volumen; f. 8r r-15r. del impreso que contiene la respuesta de Pedro de Castro, Luís Fernández Bernabé Pons, "Los mecanismos de una resistencia", op.cit, 482-483.
39. Al respecto de algunos otros contenidos, Francisco Javier Martínez Medina, "Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la iglesia y de la teología católica", Al-Qantara, Vol. XXIII, Fasc. 2, 2002, 437-475. reproducido en Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, Universidades de: Granada, Valencia y Zaragoza, 2006. 79-111.
40. Estos datos son tomados de Francisco Javier Martínez Medina, "Los hallazgos del Sacromonte…", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, Los Plomos, op.cit, 85.

En cuanto a los estudiosos de los plomos, numerosos son los que se han interesado en sus trabajos por identificar a los supuestos autores de estos curiosos libros para encontrarlos, naturalmente, entre los moriscos, sin descartar la posibilidad de la contribución, de un modo u otro, de cristianos viejos de la contrarreforma en la invención de estos plomos. Los moriscos más sospechosos en haber elaborado estos textos son, desde que surgió la polémica al respecto y hasta ahora, Alonso del Castillo y Miguel de Luna. Pero, a mi parecer, estos dos moriscos no representan en este colosal proyecto nada más que el árbol que camufla la selva. Es casi evidente que la consignación por escrito, como autores materiales de los plomos les corresponde, tal como habían defendido Luís del Mármol, Marcos Dobelio y Gody Alcantara.[41] También, y muy probablemente, tanto Castillo como Luna, al decir de Mercedes García Arenal "no actuaron solos sino apoyados, financiados o incentivados por otras personas".[42] Efectivamente, y como lo ha demostrado Mercedes García Arenal en este artículo y también en otro,[43] varios son los que, en este sentido, participaron en esta labor. ¿Y quiénes podían ser, sino los individuos, los colectivos y grupos étnicos, religiosos y políticos a quienes vendrían bien los contenidos y los mensajes de los plomos?

Nadie puede pretender hasta ahora dar por conocidos y entendidos totalmente los verdaderos contenidos y mensajes de los Libros Plúmbeos, habida cuenta de los problemas formales y textuales que aún plantean. No obstante, sus estudiosos avanzan que son textos religiosos que se mueven entre el Islam y el Cristianismo, de tal manera que puedan ser aceptables, adoptados y apropiados por las gentes de ambas religiones. Y si no nos refiriéramos a los contextos históricos de las apariciones de estos plomos y a sus consecuencias, fácilmente podríamos atribuir sus autorías, principalmente a los moriscos y a los que tenían intereses con ellos.

Es archiconocido que en la época de la aparición de los plomos, los moriscos ya estaban convencidos de que ya habían experimentado y gastado todas sus posibilidades, especialmente las peticiones y las rebeliones armadas, con las autoridades religiosas y políticas de España para lograr mantener algunas señas de sus identidades religiosas y culturales. Sabían también, después de las consecuencias de las batallas de Lepanto, de Al Kasar El Kebir y de sus derrotas en la Alpuja-

41. Mercedes García-Arenal, "El entorno de los plomos: Historiografía y linaje", Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, Los Plomos del Sacromonte, op.cit, 53 y las referencias al respecto: 8. 9.
42. Ibid.
43. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, "Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada", ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, op.cit, 107-121.

rra, que el integrismo religioso y nacional español haría de su expulsión total de España un asunto y un deber muy alicientes. Y como los moriscos siempre han querido quedarse con la manteca y el dinero de la manteca, y para intentar esquivar o evitar esta inevitable expulsión, montaron el proyecto de los plomos. No es de extrañar, dado que al fin y al cabo los plomos inventaban una historia para dotar España y a su iglesia católica de un pasado árabe, que no es su pasado de la supuesta invasión árabo musulmana del siglo VIII que quieren olvidar y amenizar radicalmente, sino otro pasado glorioso en el cual juegan los árabes y su lengua árabe un papel determinante en la fundación de la misma iglesia y la evangelización del mismo país. Con esta inventada historia querían los moriscos convencer los integrismos mencionados supra, de que son ellos los verdaderos y legítimos herederos de San Cecilio o Ebn AlRadi, el primer obispo árabe de Granada. Por supuesto, con este merito y privilegio tienen el derecho de que se les reconozca su cristiandad e hispanidad ancestrales y, por qué no, su lengua y cultura árabes al mismo tiempo. Naturalmente, y como ha argumentado Mercedes García Arenal, los líderes y representantes de los moriscos pertenecientes a las notables familias de linaje aristocrático de la oligarquía morisca, como es el caso de la familia Granada Venegas y la familia Mulay, contribuyeron en el proyecto de los plomos para no perder sus privilegios y esquivar la expulsión.[44] Muchos han sido los lazos y conexiones que han tenido los representantes de estos linajes con Luna y Castillo. Estos dos falsarios también habían tenido relaciones con otros falsarios que escribían otras historias de España, como es el caso de Pérez de Hita, o de la casi totalidad de los españoles que defendieron los plomos.[45]

Para concluir, bastaría recordar que los moriscos lograron sus objetivos del proyecto-fraude de los plomos. Tampoco consiguió el mismo invento sus fines anunciados en sus supuestos contenidos islamo-cristianos, que todavía necesitan que aparezcan sus textos, lo cual es una tarea casi imposible, para acercarnos más a ellos en estudios posteriores. Bastaría también tener presente que: “Sólo en un

44. “Los Granada Venegas reunían en su casa una tertulia literaria de cierta envergadura”, participan en ella poetas, médicos, humanistas y licenciados vinculados con la defensa de los Plomos. La misma familia, “con documentos falsos y verdaderos” falsificó una obra de linaje que le entronca con la aristocracia real Nazari y le propociona un origen godo de aristocracia hispana anterior a la supuesta conquista musulmana del siglo octavo. En cuanto a la expulsión, las dos familias lograron esquivarla efectivamente. Mercedes García-Arenal, “El entorno de los Plomos, op.cit, 69.75. 78.
45. Román de la Higuera falsificó el también un crónicos encaminado a “lavar y ennoblecer la genealogía de la familia de los conversos toledanos de origen judío”, para contrarrestar los estatus de limpieza de sangre. Favoreció también argumentos a don Pedro de Castro, argumentos para defender la autenticidad de los Plomos. Ibid

contexto de historia de mentalidades, donde los dos credos religiosos, cristiano e islámico, tienen gran importancia, podrán comprenderse parte de los matices y el sentido profundo de los libros plúmbeos y demás escritos sacromontanos. Con todo, pienso que nunca conoceremos la quintaesencia, el significado histórico y las intenciones del grupo de moriscos y cristianos viejos que concibieron tan ambicioso proyecto**”.**[46]

46. Francisco Javier Martínez Medina. Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, 2006. 111.

Referencias Bibliográficas.

El Noble Corán

Al-Hayari Ahmad Ibn Qâsim, Kitáb Násir al-dín ‘ala ‘l-qawm al-káfirm, por van Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wiegers y, Madrid, 1997.

Al-Qantara, Revista de Estudios Árabes, Consejo Superior de investigaciones Científicas Instituto de Filología, Vol. XXIII, Fasc. 2, 2002 y Vol. XXIV, Fasc. 2, 2003.

Barrios Aguilera, Manuel. García-Arenal, Mercedes (eds), Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, Universidades de: Granada, Valencia y Zaragoza, 2006.

Barrios Aguilera, Manuel. García-Arenal, Mercedes (eds),¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, Universidad de Granada, 2008.

Barrios Aguilera, Manuel, “Pedro de Castro y los Plomos del Sacromonte: invención y paradoja. Una aproximación crítica”, Barrios Aguilera, Manuel. García-Arenal, Mercedes (eds), Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, Universidades de: Granada, Valencia y Zaragoza, 2006.

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, De Paulo a Saulo: Traducción crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S.J”, Al-Qantara, V. 23, Fasc. 2.

Boyado Guerra, Isabel, “Al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana”, Barrios Aguilera, Manuel. García-Arenal, Mercedes (eds), ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, Universidad de Granada, 2008.

Cabanelas Rodríguez, O. F. M., El morisco granadino Alonso del Castillo, Granada, 1965. reimp. en 1999.

Cabanelas Rodríguez, Darío, “Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada”, Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 18-19, 1969.

Fernández Bernabé Pons, Luís, “Los libros plúmbeos de Granada desde el pensamiento islámico”, Barrios Aguilera, Manuel. García-Arenal, Mercedes (eds), ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, Universidad de Granada, 2008.

Fernández Bernabé Pons, Luís, Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el evangelio de Bernabé, Al-Qantara, V. 23, Fasc. 2, Madrid, 2002.

García Arenal, Mercedes y Rodríguez Mediano, Fernando, “Miguel de Luna Cristiano arábigo de Granada”, Barrios Aguilera. Manuel. García-Arenal. Mercedes (eds), ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, Universidad de Granada, 2008.

García-Arenal, Mercedes, “El entorno de los Plomos: Historiografía y linaje”, Barrios Aguilera, Manuel. García-Arenal, Mercedes (eds), Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, Universidades de: Granada, Valencia y Zaragoza, 2006.

García-Arenal, Mercedes, “El entorno de los Plomos: Historiografía y linaje”, Al-Qantara, Vol. XXIV, Fasc. 2, Madrid, 2003.

Gómez Gómez, Antonio A., "Adán Centurión, marqués de Estepa, traductor de los libros plúmbeos (a una nueva luz documental), Manuel Barrios Aguilera. Mercedes García-Arenal, ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, Universidad de Granada, 2008.

Hagerty, José Miguel, "La traducción interesada: el caso del marqués de Estepa y los libros plúmbeos", en Homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá, Granada, 1991.

Hagerty, José Miguel, "Los apócrifos Granadinos: ¿Sincretismo o simbiosis?", Barrios Aguilera, Manuel. García-Arenal, Mercedes (eds), ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, Universidad de Granada, 2008.

Hagerty, José Miguel, Los Libros plúmbeos del Sacromonte, Madrid, 1980.

Harris. A., Katie, "La historia inventada. Los Plomos de Granada en la historia eclesiástica de Francisco Bermúdez de Pedraza", Barrios Aguilera, Manuel. García-Arenal, Mercedes (eds), ¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano, Universidad de Granada, 2008.

Luna, Miguel de, Historia verdadera del rey Don Rodrigo, estudio preliminar por Luís F. Bernabé Pons. Séptima impresión, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2001.

Martínez Medina, Javier Francisco, "Los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada", Jesucristo y el emperador cristiano. Catálogo de la exposición celebrada en la Catedral de Granada con motivo del año jubilar y del V Centenario del Emperador Carlos, edición a cargo de F. J. Martínez Medina, Córdoba, 2000.

Martínez Medina, Francisco Javier, "Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la iglesia y de la teología católica", Al-Qantara, Vol. XXIII, Fasc. 2, 2002.

Rodríguez Mediano, Fernando y García Arenal, Mercedes, "Diego de Urrea y algún traductor más: En torno a las versiones de los "Plomos"", Al-Qantara, Vol. XXIII, Fasc.2, Madrid, 2002.

Van Koningsveld, P.S y Wiegers G. A., "El pergamino de la Torre Turpiana: el documento original y sus primeros intérpretes", Barrios Aguilera, Manuel. García-Arenal, Mercedes (eds), Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, Universidades de: Granada, Valencia y Zaragoza, 2006.